UNIVERSIDAD NACIONAL DE CORODBA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
MAESTRIA EN ANTROPOLOGIA

“Casi desde la nada”: Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina)



Director: Dr. Axel Lazzari

Tesista: Lic. Marianela Stagnaro

Diciembre de 2013

Para Clara, Candela y Santi

Agradecimientos…

Son muchas las personas que han hecho posible o han facilitado la realización y escritura de esta tesis, tanto en el ámbito de la academia, de los afectos, del trabajo cotidiano y de la participación política.

No hubiese sido igual sin la energía y el tiempo ofrecidos cariñosamente por Clara, Candela y Santiago: mis amores y compañeros en la vida, pilares indispensables y principales motores en el andar; sin la mano extendida de mi familia "extensa" que está siempre cerca colaborando con cuidados y tiempo para Clara.

No hubiese sido igual sin el generoso acompañamiento de Axel Lazzari, siempre compartiendo ideas y sensaciones que han aumentado mi interés en esta disciplina y me han mostrado un nuevo modo de apostar por el conocimiento. Sus comentarios, sugerencias, provocaciones y correcciones minuciosas y brillantes han sido mecanismos de aprendizaje continuo e inspiración. Su compromiso y dedicación han posibilitado el trabajo conjunto pese a la distancia obsequiándome tiempo y atención. En la academia he tenido encuentros con profesores de la Maestría y el Doctorado y con compañeros de ambas instancias de formación que han enriquecido mi mirada sesgada y particular con sobrados gestos de generosidad: aportando reflexiones, lecturas, análisis y experiencias.

No hubiese sido igual sin mi prolongado recorrido por las aulas y los pasillos del Instituto de Culturas Aborigenes y el trabajo cotidiano y compartido con mis compañeros de allí: docentes y alumnos que han sido verdaderos maestros. Trabajar en una institución con militancia política selló mi forma de entender el "estar en este mundo" y ha sido mi principal escuela como profesional y trabajadora incluso (y sobretodo) luego de haberme licenciado en la universidad. El puntapié inicial, la apertura y honestidad de los miembros del Centro de Investigaciones del ICA (CIICA) son fundamentales en la elaboración de esta tesis, así como su práctica política explicita.

Y claro que no hubiese sido igual sin el desmedido acogimiento de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma, familias: Villafañe, Aguilar, Acevedo y Canelo quienes –a través de algunos de sus miembros– me han permitido acompañarlos compartiendo sus vivencias, sentires, emociones, conocimientos, experiencias, sensaciones y memorias familiares siendo las principales voces y letras de estos renglones.

Las gracias son múltiples e infinitas… gracias, gracias y gracias.

Índice

"Casi desde la nada"[1]*:* Narrativas, organización y subjetividades en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba (Argentina)

[1] Frase extraída de una entrevista durante el trabajo de campo: "Como casi desde la nada uno empieza a emerger".

Introducción

La reemergencia de los comechingones en la ciudad de Córdoba

> "Y mi necesidad de entender este proceso
> no se originó en ninguna academia;
> resulta, mas bien de una formación intelectual
> que no se concibe sin activismo político (…)
> Esta manera de ser intelectual (…) se inspira en la vida
> porque quiere afectar la vida.
> Esta manera de ser intelectual que no se subordina a lo leído,
> sino a lo vivido es lo que me inspiró." (De la Cadena, 2004: 17)

"Casi desde la nada": invisibilización, auto-silenciamiento y reemergencia de originarios urbanos

La reemergencia de los comechingones en la ciudad de Córdoba es un fenómeno que tiene lugar desde la última década. Entre sus características encontramos procesos de comunalización, nombramiento de autoridades propias, reconocimiento estatal a nivel nacional, organización de actividades de difusión de su historia y actualidad, e inserción creciente en diversas esferas estatales. La Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma se reorganiza en el año 2007 a partir de la autoadscripción o identificación de siete familias de Alberdi y barrios aledaños como "comechingones" descendientes de los antiguos habitantes del Pueblo de La Toma, uno de los pueblos de indios coloniales pertenecientes a la Gobernación del Tucumán. Aproximadamente desde el siglo XVI hasta finales del XIX y principios del XX hay registro documental de un espacio de sociabilidad indígena en la zona oeste de la ciudad, cuyos integrantes fueron pieza clave en la construcción de acequias, canales de riego y tomas para abastecer de agua a Córdoba, de allí el nombre de La Toma o también El Pueblito (CIICA, 2009; 2012). Hacia fines del siglo XIX, sus tierras comunales son expropiadas por la municipalidad de Córdoba y se pone fin a los curacazgos, un ancestral sistema de autoridad y representación indígena. El siglo XX transcurre caracterizado por la invisibilización y desmarcación étnica de los comechingones de la ciudad. A principios del XXI siete familias que se auto-identifican como comechingones descendientes de los antiguos habitantes de La Toma se organizan

como comunidad; en el año 2008 vuelven a nombrar curacas en representación de cada una de las familias e inician los trámites para obtener la personería jurídica e inscripción en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas lo que finalmente sucede a principios del 2010. Este reconocimiento de una comunidad indígena en la ciudad de Córdoba presupone que perduraron, a lo largo de todo el siglo XX, mecanismos de auto-marcación de las presencias originarias urbanas que no se reflejaban en el discurso oficial y público en el cual lo indígena comechingón había sido invisibilizado.

La invisibilización de los comechingones se ha promovido desde discursos estatales, académicos y de sentido común que sostienen la extinción de esta población en la colonia temprana, es decir, entre los siglos XVI y XVII aproximadamente. Estos relatos son parte de un discurso más amplio que establece la desaparición de los indígenas (tanto comechingones como sanavirones) en la provincia y se correlacionan activamente con los intereses de la clase gobernante y la élite cordobesa por las tierras indígenas, así como con la ideología racista con que estos mismos sectores construyen una historia local donde el hecho destacable es la relación de la provincia con la inmigración europea. Dentro de este esquema, las causas que comúnmente se mencionan para dar crédito a la desaparición de los originarios en la provincia son las siguientes: enfermedades, los enfrentamientos con el conquistador, las malas condiciones de salubridad, el trabajo forzado y finalmente el mestizaje. El gobernador Eduardo Angeloz, al afirmar, en el marco de las conmemoraciones por el Quinto Centenario, que "en Córdoba no hay indios", subrayaba la existencia de un imaginario, reproducido sobre todo a través del sistema escolar, que sitúa a los aborígenes en un pasado lejano y genera la invisibilización indígena en el presente. Sin embargo, como dijimos, se podría hablar de un auto-silenciamiento público o semi-secreto de la presencia indígena en la ciudad de Córdoba (y en la provincia), es decir, de la actuación de mecanismos de auto-marcación que se han mantenido por fuera del ámbito oficial y público y circulaban en la familia o grupo de familias que guardaban la memoria de antepasados comechingones. En este sentido, sostenemos que la invisibilización no es un hecho completo; aunque los procesos de resubjetivación como no-indígenas fueron muy profundos, nunca hubo una total desaparición de lo comechingón en la memoria de los actores interesados. Por esta razón, como sostiene un originario en la actualidad, están reemergiendo "casi desde la nada". Se afirma una continuidad específica, es decir, la reemergencia no presupone ruptura, y por ende inexistencia de comechingones

durante el siglo XX, sino un adelgazamiento que no llegó a quebrar todos los lazos de identificación con la memoria indígena.

A este rasgo se añade otro que merece destacarse. Nos referimos a la condición de originarios urbanos. Esta comunidad que se reorganiza reclama no solamente el ser descendiente de indígenas que existían antes de la conquista europea, esto es, “desde tiempos inmemoriales”, sino también el “aquí mismo”. Se demanda reconocimiento de que son descendientes de los habitantes originarios del lugar donde se fundó y creció la ciudad de Córdoba. A diferencia de otros casos de reconocimiento jurídico de comunidades con existencia continuada en un lugar –por ejemplo wichí– o de originarios que habitan en ciudades pero que provienen de otras regiones –por ejemplo el reconocimiento de comunidades toba en la ciudad de Rosario– aquí salta a la vista que la comunidad comechingona de La Toma articula una memoria que remite a una territorialidad pre-existente a la ciudad. Teniendo en cuenta que hablamos de la segunda ciudad argentina en importancia, sería esperable para el sentido común que, de existir las huellas indígenas en la ciudad, éstas serían o restos arqueológicos o poblaciones originarias de inmigración “reciente”. De hecho, ambos casos se dan, pero lo verdaderamente anómalo es que también existen “dueños” de esas huellas que viven en la ciudad y se reclaman originarios de ese mismo territorio hoy urbanizado. Se trata entonces de un caso de reemergencia de originarios urbanos que disputa “el ahora” contra el discurso de extinción y “el aquí mismo” contra el discurso de aloctonía que algunos esgrimen sosteniendo que los llamados indios de Córdoba son, en realidad, calchaquíes trasplantados en el siglo XVII. Los comechingones actuales no sólo sostienen que nunca hubo extinción (aunque sí invisibilización y auto-silenciamiento) sino que tampoco, y a pesar de que hubo traslados y movimientos demográficos, nunca se fueron; siempre quedaron los suficientes para recordar que “son de aquí”, desde antes de la ciudad de Córdoba. El “casi desde la nada” aludido supone cierta consciencia de la perduración en un borde no sólo temporal sino también espacial que no ha sido registrado en la memoria oficial.

Por último, otro rasgo de la reemergencia es la sospecha permanente acerca de la autenticidad de la identidad y de las intenciones esgrimidas por los reemergentes. Nociones como “indio trucho” rondan las subjetividades de propios y extraños configurando la necesidad de una constante vigilancia, examen y justificación, sobre todo, una vez que su reconocimiento ha sido aceptado, en rigor, tolerado.

En resumen, la reemergencia se encuentra con tres desafíos ideológicos sedimentados en el imaginario cordobés. Primero, debe superar la idea de “extinción”, lo que se logró mínimamente sólo en el plano del reconocimiento jurídico; segundo, debe desarmar la idea de “trasplante y mestizaje” y tercero, debe combatir el criterio de “autenticidad” como núcleo puro de identidad, lo que se intenta trasladando la autenticidad desde el plano del contenido al de la “expresión afectiva” y de la experiencia.

En base al planteo precedente del problema nos proponemos en esta tesis explicar e interpretar el alcance y los efectos de esta condición del “casi desde la nada” con que caracterizamos hipotéticamente la reemergencia de los comechingones en la ciudad de Córdoba en el siglo XXI. Específicamente, buscamos aportar evidencia empírica de esta condición en tres planos:

a. El relato de extinción de los comechingones y la memoria de perduración en secreto en tanto efectos de la hegemonía de sentidos impuesta por la narrativa de provincialidad cordobesa.
b. El doble juego de autorización y cuestionamiento que se articula en el proceso de reconocimiento de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma e involucra a varios actores, estatales y organizaciones sociales.
c. Los estilos de subjetividad que produce el proceso de organización y comunalización comechingona en la ciudad de Córdoba con especial énfasis en la emocionalidad como pauta de autenticidad.

Acerca de la etnicidad: marcación autorizada

Las categorías teóricas que adoptamos y (re) elaboramos los investigadores poseen implicancias políticas y establecen un posicionamiento ideológico que no queda sólo enmarcado en los límites de la academia, sino que también pueden tener injerencia en lo que a políticas públicas respecta y en la construcción de imaginarios sociales y “sentido común”. Es así que el abordaje de las etnicidades que planteamos en un estudio como este debería ser dimensionado en sus implicancias políticas y teóricas. Convencida que los procesos de construcción de conocimiento en la antropología actual tienen capacidad transformadora de las realidades con las que nos involucramos en la investigación, considero imprescindible ensayar un abordaje de la etnicidad en sintonía

con los supuestos teóricos e ideológicos que orientan mi actividad investigadora y política, como "observadora no desinteresada del movimiento indígena", en términos de Cardoso de Oliveira (2007). No es mi intención realizar una genealogía de los estudios sobre etnicidades sino tan solo incorporar algunos interrogantes que problematicen el área y nos permita (re) pensar (nos).

Pensar la sustancia y pensar la relación y situacionalidad son dos modos diferentes de comprender la etnicidad. Ya hacia fines de la década del sesenta Frederik Barth emprendió el segundo camino criticando al primero. Proponía una definición de grupo étnico, que en gran medida continúa vigente, como una "forma de organización social" (Barth, 1976: 6) cuya principal característica es la adscripción y autoadscripción de sus miembros. En esta línea, contenido cultural es una variable dependiente de la construcción de los límites sociales que definen al grupo (Barth, 1976). La etnicidad se vuelve "una forma de clasificación de las relaciones sociales entre grupos que participan en un mismo sistema social" (Molina Ludy en Cardoso de Oliveira, 2007), o "formas de clasificación y conciencia social, marcadores de identidad y de relaciones colectivas" (Comaroff y Comaroff, 1992) "entre grupos o segmentos minoritarios y grupos o sociedades dominantes" (Cardoso de Oliveira, 2007); de este modo lo étnico no sólo es relacional sino que se inserta en una estructura de poder. La etnicidad remite a "la incorporación asimétrica de grupos de estructura diferente en una sola economía política" (Comaroff y Comaroff, 1992). Con esto se plantea que el lenguaje de referencia de lo étnico implica una marcación selectiva (y desigual) de unos grupos en función de otros. Etnicizar supone visibilizar, "marcar" a los grupos menos poderosos. En la clasificación de los tipos de etnicidad propuestos por Fenton[2] (1999) esto queda de manifiesto y como señala Alison Speeding: "el inglés (blanco-occidental) no establece para sí una etnicidad propia" (Speeding, 1996).

Así, la etnicidad es vista como una cuestión propia de determinados grupos culturales (indígenas, afros, orientales, hindúes) y no de otros. Para revelar este mecanismo, Stuart Hall propone una definición maximalista de la etnicidad, ya que entiende que todos gestionamos etnicidades y no sólo las "minorías" o los grupos tradicionales. "En mi terminología todo el mundo tiene una etnicidad porque todo el mundo viene de una tradición cultural, un contexto cultural e histórico; esta es la fuente

[2] Fenton distingue cinco tipos de etnicidad moderna: las minorías urbanas, las protonaciones de grupos etnonacionales, los grupos étnicos en sociedades plurales, las minorías indígenas y por último las minorías post esclavitud.

de la producción de sí mismos, por lo que todos poseen una etnicidad –incluyendo a lo inglés británico" (Hall en Restrepo, 2004). La propuesta de Hall adquiere relevancia ya que introduce la cuestión de la marcación étnica selectiva y las relaciones asimétricas entre grupos considerados "mayoría" (un nosotros homogéneo) y las "minorías" (el otro diverso) en un mismo sistema político. La distinción entre etnicidades marcadas y no marcadas evidencian las posiciones asimétricas. Así, los que marcan a los demás grupos como étnicos, son los que nombran y norman (Rivera Cusicanqui, 2010), son los no marcados, los que tienen la palabra autorizada, y por ende, los autorizadores. En nuestro caso, hay que advertir que siempre lo comechingón ha sido marcado, sea como presencia o como ausencia (invisbilizado), por agentes autorizados que no marcaban su particularidad sino su universalidad. Esto es, básicamente en los agentes estatales se ha sostenido la autoridad de la marcación de los comechingones. En términos de Bourdieu, son éstos los que han gozado del poder simbólico legítimo; el "poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo (…) no se ejerce sino él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario" (Bourdieu, 2000).

Este poder de "constituir lo dado por la enunciación" consentida es un poder ejercido por el Estado. Las agencias estatales como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) son dispositivos de marcación autorizada de lo comechingón. También el discurso del saber –histórico, etnológico y arqueológico– opera como dispositivo de marcación autorizada en la medida en que se relaciona a la legitimidad del Estado; pero sobre todo es la escuela uno de los espacios de generación de la actividad autorizadora-legitimadora del Estado. La capacidad de producir e imponer pensamiento es propia de la institución estatal que en definitiva es la única que "garantiza todos los actos de autoridad" (Bourdieu, 1996: 11) debido a la eficacia simbólica que sus actos y discursos conllevan, y esto, independientemente de que se conciba al Estado como espacio de lucha e interacción entre diversos actores y no tan solo como el lugar desde el que se ejerce gobierno.

Tanto en los momentos de marcación de ausencias o presencias es el Estado el que aparece como autoridad última a través de distintos mecanismos: legislación específica, políticas públicas, judicialización, represión, entre otros. En los momentos de invisibilización, en los que se autorizan las ausencias originarias, tanto el discurso como las prácticas estatales promueven la idea de la extinción o desaparición de población marcada como comechingona en el presente. En los momentos de marcación

como el presente, se autorizan las identidades pero se las pone en cuestión simultáneamente. De esta forma la autorización es parcial generando dudas y condicionalidades a la etnicidad comechingona reemergente.

Acerca de la noción de reemergencia indígena: etnogénesis de larga duración, dispositivos de identidad y mestizaje

Entendemos los procesos de reemergencia de los comechingones desde la perspectiva propuesta por Diego Escolar para abordar la etnogénesis, es decir, como "un proceso de larga data donde se alternan momentos de invisibilización y de marcación étnica" (Escolar, 2007). Nos circunscribimos, entonces, al plano de los procesos identitarios, descartando aquellos abordajes demográficos que plantean sus preguntas en torno a la perduración o extinción de las "poblaciones". En el plano de los procesos sociales de construcción de identidades, insistimos en mostrar que en este caso, como dice Escolar, se aplica la idea de que hay momentos de invisibilización y marcación –pública, agregamos– de la identidad. Esto significa que los procesos de invisibilización deben pensarse como restricción del reconocimiento público o, dicho de otro modo, hay continuidad identitaria, y por lo tanto etnogénesis, pero en circunstancias de auto-silenciamiento de aquellos que no son reconocidos como presentes en el mundo oficial.

La reemergencia de los comechingones se sitúa en un proceso histórico en el que la identidad ha sido marcada como refiriendo a presencias vivas o como ausencias en el dominio oficial y público pero que sigue, en este último caso, perdurando de algún modo en los espacios domésticos. Bartolomé (2004) con su idea de etnogénesis como aparición de nuevas identidades que se creían extintas o Pacheco de Oliveira con la noción de "emergencia de nuevas identidades" y la "reinvención de las etnias ya reconocidas" (Pacheco de Oliveira, 2010: 18), apuntan a lo mismo pero no enfatizan lo suficiente, a nuestro entender, el hecho de que los momentos de invisibilización étnica son parte de la etnogénesis. El acento está puesto en la emergencia (visibilización-marcación como presente) siendo que la invisibilización puede pensarse como ese "casi la nada" al que se refiere mi entrevistado, instancia de "presencia ausente" (Gordillo y Hirsch, 2010) desde la cual no se pueden comprender cabalmente las reemergencias que ponen en tensión la autoridad para establecer las continuidades y las supuestas rupturas.

El problema de la "continuidad específica" que mencionamos significa que entre la marcación oficial de identidades "vivas" y la marcación de identidades "muertas"

existe la auto-marcación de identidad (que se realiza sobre todo de cara a los "otros" que son los antepasados). Esto se expresa como un silenciamiento público de la identidad de los comechingones y como una identidad guardada en secreto en los espacios de la domesticidad. La reemergencia se produce a partir de historias oficiales que deniegan u ocultan y otras, familiares, que mantenían una "reserva" de identidad. En el proceso de etnogénesis de los comechingones coexisten dos dispositivos, uno que afirma y otro que cuestiona la identidad. A veces resultan compatibles cuando el cuestionamiento es oficial y público y la afirmación es "secreta". Pero en el proceso de reemergencia actual en la ciudad de Córdoba, que requiere que la identidad "secreta" salga a la luz, se superponen afirmación y cuestionamiento de la identidad. Esto es así, porque si bien la identidad comechingona está hoy autorizada jurídicamente, la legitimación moral y política es un proceso abierto a disputas. Proponer este abordaje persigue el objetivo de complejizar el análisis de los procesos históricos en los cuales no se pasa de la existencia a la inexistencia de indios (y de allí nuevamente a la existencia) sino que más allá de los avatares de los agrupamientos demográficos lo que se autorizan son identidades presentes y vivas o ausentes y muertas. Se trata, pues, de atender a los dispositivos hegemónicos de conocimiento y comunicación que suscitan la invisibilización o la marcación de la presencia indígena. Para un caso semejante al nuestro, Lazzari ha distinguido entre el dispositivo del "indio fantasma" que abarca un "conjunto de mecanismos ideológicos, morales y biopolíticos que producen diferentes umbrales de inexistencia e impropiedad de los indios" (Lazzari, 2010: 8) y el del "retorno del indio fantasma", es decir, aquel régimen que promueve la (re)visibilización de los indígenas antes invisibilizados manteniendo el control de los mecanismos y criterios políticos y morales. Los "nuevos indios" son el producto de los dispositivos de reconocimiento (estatal) que luego de invisibilizarlos durante años, ahora los "muestra" como "indios incompletos" o "casi indios".

En Argentina, Diego Escolar, Mariela Rodríguez y Axel Lazzari han estudiado procesos contemporáneos de reemergencia indígena de los pueblos huarpe, tehuelche, y rankülche, respectivamente, que al igual que el comechingón fueron declarados extintos o mestizados desde hace tiempo atrás –siglos o décadas– en los estados provinciales desde donde organizaron su "retorno". Escolar (2007) se pregunta por las causas y el modo del surgimiento huarpe en Cuyo, analizando el proceso histórico de larga duración y explicando las marcaciones y desmarcaciones en función de distintos modos de producción de soberanía en contextos estatales. Rodríguez (2010) analiza en el

marco de la supuesta extinción de los tehuelches las estrategias indígenas actuales y el rol del Estado como ejecutor de política pública en Santa Cruz. Lazzari (2007, 2008, 2010a y 2010b) problematiza la reemergencia rankülche en la provincia de La Pampa atendiendo a los procesos de legitimación de indios descaracterizados bajo el dispositivo del "retorno del indio fantasma". Estos tres trabajos son antecedentes directos de mi investigación ya que abordan el análisis de los procesos de etnogénesis de identidades declaradas extintas, prestando atención a la conformación histórica de estatalidades provinciales que estructuran tensamente las estrategias de identidad e identificaciones indígenas.

La distinción conceptual entre "emergencia", "visibilización" y "(re)emergencia" de "nuevos indios" (Escolar), "otros inapropiados" (Rodríguez) e "indios descaracterizados" (Lazzari) dista de ser sustancial ya que en las producciones de los tres autores encontramos un paralelismo con el abordaje elegido aquí que refiere a la etnogénesis como una dinámica compleja que pone énfasis en las continuidades (con sus distintos matices) más que en las rupturas. Al mismo tiempo y en estrecho vínculo con esta perspectiva, la cuestión de la autenticidad es central para los tres casos ya que pureza y mestizaje están imbricadas en la construcción de un discurso (y unas prácticas) por parte de las élites, agencias de gobierno y expertos que imponen la visión de la extinción huarpe, tehuelche o rankülche y luego condicionan la autorización de su reemergencia.

El mestizaje planteado tanto en su componente biológico como cultural, es decir, pensado como mixtura de sangre y aculturación, ha sido señalado como causante de la desaparición o extinción de los comechingones del pasado, y en consecuencia como deslegitimador de los reclamos étnicos del presente. Tal como es entendida y formulada por muchos cordobeses, "la identidad indígena" en Córdoba sólo puede ser auténtica si remite a una pureza de origen, es decir, a lo no mestizado. Pero se da el caso aquí, que el argumento del mestizaje desautorizante es de dos tipos, uno, como veremos, refiere a que hubo un mestizaje "entre indios" comechingones y calchaquíes trasplantados. Durante el siglo XVIII los comuneros del Pueblo de indios de La Toma eran catalogados por la élite local como indígenas provenientes de otras regiones y no como autóctonos; de este modo, se desautorizaba ya la pureza y presencia comechingona. Pero también esto se combina con la idea del mestizaje entre indios y no indios, y así se deslegitima el reclamo indígena del originario urbano. Hay que tener en cuenta que "mestizo" no es un término común en Argentina y de lo que se sospecha al señalar que

los comechingones no son verdaderos indios es que son en realidad “criollos” o como suelen ser clasificados: descendientes. Pero en la “criollidad” operan las marcaciones selectivas: los marcados como étnicos son los “criollos” de origen americano –los nativos– e incluso los “gringos” extranjeros “acriollados”. Los no marcados son los “argentinos”, aquellos que ya no tienen marcas de extranjería pero tampoco de origen indígena. Esta forma de marcar y desmarcar las “mezclas” en Argentina tiene algunas diferencias con otros países.

En el Cuzco (Perú) la categoría “mestizo” designa al indígena que migró a la ciudad, accedió a la educación formal e incorporó pautas de conducta, laborales y habitacionales urbanas (De la Cadena, 2004). El indígena mestizo es el indígena “desindianizado”, que abandona la vida rural, las actividades agrícolas, que puede acceder a la escolarización y a partir de ello tiene la “posibilidad de ascender socialmente sin despojarse de las formas indígenas”. (De la Cadena, 2004: 23) El fenómeno analizado por esta autora es precisamente el de los “indígenas mestizos”, aquellos “indios” migrantes a la ciudad que retoman la cultura indígena –con creencia y convicción– pero que a través de la educación se desindianizan.[3] El “indígena mestizo” entonces no es “indio” ni “blanco” es un híbrido que escapa a las clasificaciones binarias y es justamente la hibridación -que refiere a identidades intersticiales- la que pone en cuestión la categoría de autenticidad. La idea de *originario urbano* que manejamos remite a un tipo de hibridación específica: indígenas que no han migrado sino que siempre estuvieron en la ciudad (y ésta los envolvió). La desindianización y/o el mestizaje tal cual plantea De la Cadena en su trabajo, responde a un complejo fenómeno liberador a la vez que reproductor de los racismos y discriminaciones dominantes, mediante el cual la población subalterna legitima las identificaciones como indígenas mestizos, es decir desindianizados, o sea educados.

Pacheco de Oliveira (2004, 2010) aborda la emergencia étnica de poblaciones indígenas en el Nordeste brasileño, clasificados como indios misturados y remanentes. Los indios misturados fueron considerados población indígena hasta el siglo XIX pero tras el proceso de desterritorialización “dejaron de ser reconocidos como colectividades para ser referidos de manera individual como ‘remanentes’ o ‘descendientes’” (Pacheco de Oliveira, 2010: 22). Algo similar ocurrió con los comechingones, pero éstos no sólo dejaron de ser “indios misturados” hacia fines del siglo XIX, sino que tampoco

[3] De la Cadena distingue entre *indianidad* y *cultura indígena* en el Perú, ya que mientras el primero estigmatiza, el segundo engrandece el espíritu nacionalista de los cuzqueños.

devinieron "remanentes". Los indígenas mestizos del Cuzco peruano y los indios misturados del Nordeste brasileño al igual que los comechingones reelaboran y proclaman en el presente una identidad que sólo es aceptada como auténtica en el pasado o en el campo por lo que su actualización implica disputar la noción de mestizaje como impureza (cuando no apunta a la "mezcla" aceptada como "nacional", esto es, buena o purificada) y encontrar otras vías de autentificación.

Investigación activista y la etnografía colaborativa

Como dicen Marc Augé y Jean Paul Colleyn en "¿Qué es la antropología?" el campo de una investigación no sólo está constituido por el espacio físico donde se desarrolla la experiencia etnográfica sino además por el objeto de la investigación –la doble dinámica de autorización y cuestionamiento de las identificaciones comechingonas en el presente– en tanto se inserta en una disputa por la conformación de sentidos (sentido común, científico, estatal) y elaboración y puesta en práctica de políticas públicas y acciones de la sociedad civil. También afirman estos mismos autores que las investigaciones antropológicas actuales "están cambiando" en relación a los estudios clásicos que tuvieron lugar en la disciplina en los primeros cincuenta años del siglo pasado, de modo que ahora el "campo no consiste en lanzarse a una *terra incognita* sino en volver a casa" (Augé y Colleyn, 2006). Si bien históricamente el etnógrafo debía familiarizarse con un mundo exótico y desconocido –aún hoy lo hace en muchos casos– nuestra labor actual también incluye aquello que Da Matta denominó el ejercicio de "exotizar lo familiar" (Da Matta, 1998), extrañarnos de unas prácticas y unos discursos que se desarrollan en nuestras propias sociedades para poder (re)interpretarlos con mirada etnográfica. Somos "antropólogos nativos". (Guber, 1995)

En mi experiencia etnográfica y antropológica[4] hacer trabajo de campo implica trasladarme a pie unas cuadras desde mi casa a los hogares de mis entrevistados, a los espacios públicos barriales en los que se desarrollan las actividades de la comunidad "con la que intento pensar esta investigación."[5] Mis observaciones, conversaciones

[4] Tim Ingold distingue entre la etnografía como el arte de la descripción y documentación de lo observado y vivido y la antropología como la disciplina que nos permite "conocer con" las personas con las cuales realizamos el trabajo de campo y vivenciamos una observación participante mediante un aprendizaje de tipo transformativo. Este autor nos alerta acerca de la diferencia de ambas y del desmedido uso como sinónimos de ambos términos en la práctica disciplinar actual.

[5] Mariela Rodríguez distingue entre "su objeto de estudio" constituido por los funcionarios estatales santacruceños y "sus interlocutores" que son los indígenas, en el sentido de que pensar junto a ellos la

circunstanciales, entrevistas y acompañamiento a los miembros de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma se han desarrollado a escasa distancia física del lugar donde vivo, porque soy vecina del barrio en el que históricamente y en la actualidad se encuentran los comechingones de La Toma. En mi vida cotidiana concurro a los mismos espacios sociales, recreativos, culturales, comerciales, educativos, deportivos o administrativos que "los otros" cuyas vivencias y sentidos intento comprender, lo cual aporta a este trabajo la particularidad de una experiencia de cercanía espacial pero que también atañe a la clase social, la pertenencia barrial, el vecindario y la familiaridad con los lugares comunes.

Trabajar y militar –en el sentido de desarrollar tareas y actividades reivindicatorias o de apoyo– en el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA) cuyas acciones tienen por objetivo "rescatar, promover, defender y preservar la participación y el desarrollo de las culturas originarias en la sociedad contemporánea" [6] acentúa también la cercanía, en este caso, política. El ICA es una institución educativa de nivel terciario que realiza además tareas de investigación, difusión y trabajo territorial desde hace veinte años en la ciudad de Córdoba, siendo una de las primeras organizaciones locales que ha abordado la cuestión de los pueblos originarios. Este ámbito de trabajo y militancia al que pertenezco desde hace más de una década no es ajeno al campo de tensiones y alianzas que se tejen al interior del movimiento indígena cordobés y que involucra a las comunidades comechingonas, las organizaciones indigenistas, los activistas culturales y los organismos estatales. En el caso específico de la relación entre el ICA y la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma podríamos decir que se trata de un vínculo primordial ya que la comunidad surge a partir de una investigación institucional, por tanto la relación inter grupos debió afrontar altibajos y vaivenes debido a los conflictos intra y extra comunitarios e intra y extra institucionales.

La participación observante (Guber, 2004) ha sido la verdadera modalidad con la que hemos utilizado la técnica de la observación en reuniones de la comunidad, celebraciones, rituales, participación en eventos públicos, reuniones con referentes de organismos estatales, actividades de difusión cultural y capacitación docente. Suelo escuchar que algunos miembros de la comunidad hacen referencia a mí y a mi posición en el campo enfatizando mi presencia –"ella nos acompaña" o "siempre está con

---

investigación pone en tensión el tradicional lugar de los pueblos originarios como "objeto" de los estudios antropológicos.

[6] www.ica.org.ar

nosotros”– lo cual no sólo está diciendo que no falto a las reuniones o eventos públicos sino que además “estoy” desde antes de presentarles mis objetivos de investigación; es decir, “estoy en el ICA”, “estoy en el barrio”, “estoy organizando y desarrollando tareas diversas referidas a la temática”. Es, pues, el acompañamiento y el estar cerca lo que ha caracterizado y definido mi lugar en esta investigación.

El acompañamiento activista involucra la persona del investigador y su mundo completo en un campo de lucha en el cual no sólo ejerce el rol de investigador académico, sino que además suele ser técnico, colaborador, facilitador, consejero, redactor, promotor, secretario, entre otras posibilidades. La distinción planteada por Mariela Rodríguez (2010) acerca de la investigación militante, el activismo crítico y la investigación académica con la consiguiente auto-adscripción al quehacer de una etnografía comprometida establece diferencias básicas respecto a lo que nos lleva a elegir determinados temas de investigación y decidir operar desde la acción, siendo el mismo conocimiento construido, un instrumento de lucha. La noción de etnografía comprometida resuelve la vinculación entre una práctica antropológica que es en sí académica, llevada a cabo para finalizar un incipiente proceso de formación profesional de posgrado, y la opción de ser partícipe de tiempo completo (no solo mientras se “es” antropólogo/a) en un proceso de lucha que persigue resoluciones, transformaciones y acciones de gobierno.

La articulación entre activismo político y campo académico (Kropff, 2005) es una constante en este trabajo de investigación y creo imprescindible enunciarlo. En primer término por una cuestión de honestidad intelectual y de práctica reflexiva profunda (propiamente etnográfica) y en segundo término como una provocación que sirva para pensar en una actividad investigativa transformadora que nos movilice a una búsqueda donde la construcción de conocimientos sea entendida como práctica política.

Estas decisiones epistemológicas que afrontamos en una investigación hallan sus raíces más profundas en la certeza acerca de la duda, en la sensación de pensar si no es hora ya de que la ciencias sociales latinoamericanas dejen de mirar desde lo lejos cómo se suceden los hechos y posean un rol participativo en el devenir histórico. El planteo de una epistemología propia para las ciencias sociales latinoamericanos como proponen Boaventura de Souza Santos (2007 y 2012) o Hugo Zemelman (2005) no es mera escenografía para la actividad investigativa sino atribución de la lucha política anclada en la construcción de conocimientos. La noción de “epistemologías del sur” de Boaventura de Souza Santos implica un proceso dialógico entre distintos tipos de

saberes (ecología de saberes) y una actividad colectiva entre diferentes actores sociales como parte de un mismo proceso cognoscitivo emancipatorio.

La relación de acompañamiento activista con la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma ha generado un clima de confianza y respeto mutuo, de afectos y agradecimientos recíprocos que hacen de esta experiencia etnográfica un aprendizaje total. Leticia Katzer y Agustín Samprón caracterizan a este tipo de vínculo etnográfico como "colaborativo" y proponen que "construir una etnografía colaborativa implica necesariamente colaborar en la medida de lo posible con aquello que nuestros interlocutores nos demandan, más allá de los fines estrictamente académicos" (Katzer y Samprón, 2012: 66). Es así que las situaciones de participación, observación con registro, entrevistas informales se entrelazan con la redacción de cartas, exposición de opiniones y la tarea informativa de eventos o situaciones en las que los miembros de la Comunidad podrían participar, como modalidad de mi trabajo de campo constituyendo un modo de hacer etnografía. Si la investigación activista implica compromiso político y acciones concretas con fines de intervención y transformación, la etnografía colaborativa requiere de un posicionamiento ético desde el cual verdaderamente se asume la relación sujeto-sujeto en la investigación científica a partir de un auténtico intento de disolver el histórico y tradicional vínculo investigador/a-informantes. Anhelando discutir formas posibles de comenzar a resolver la construcción de distancia temporal entre quienes estudian y aquellos que son estudiados vamos en contra de "la negación de la simultaneidad" tal cual sugiere Fabian (1983), no solo como hecho discursivo sino en su dimensión política. Aún más, como plantea Ingold (2012) creemos que en la antropología "el camino del descubrimiento está más en un sentir proyectivo que en mirar hacia atrás, en la anticipación más que en la retrospección".

A modo de brújula: orientamos la lectura

A lo largo de cuatro capítulos se ofrece un análisis y reflexión acerca de la historia, las narrativas, la organización y subjetividades en juego en la emergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba.

En el primer capítulo presentamos una somera historización del proceso de La Toma que abarca desde la colonia cuando se conforma en un Pueblo de Indios y su continuidad – discontinuidad a lo largo del tiempo, hasta la reemergencia actual de los

comechingones comunalizados en la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma. Las periodizaciones para distinguir distintos momentos en la vida de estos pobladores en el contexto local y nacional se han realizado en función de los variables modos de territorialización que han tenido lugar en el proceso histórico de larga duración.

El segundo capítulo ofrece un análisis de la narrativa oficial acerca de la extinción de los comechingones acentuando en su anclaje en el sistema educativo provincial y en las representaciones escolares, y por otro lado, los modos propios (internos, familiares, personales) de mantener en el ámbito privado y en secreto sentires, saberes y memorias que luego han propiciado identificaciones comechingonas en la actualidad.

En el capítulo tres examinamos la organización social y el proceso de reconocimiento de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma observando acuerdos y tensiones con el Estado Provincial, el Nacional, las organizaciones de la sociedad civil, las comunidades indígenas y la sociedad cordobesa en su conjunto, así como los efectos intra comunitarios de dicho proceso.

Finalmente en el ultimo capitulo nos introducimos en el campo de las subjetividades… las indígenas y las propias, las identificaciones en su componente emocional y afectivo, la construcción de parámetros de autenticidad a partir de sentires y saberes y la emocionalidad puesta en juego.

Tras este recorrido y con la convicción de que este trabajo más que un cierre es el inicio de un camino a transitar recapitulamos lo analizado y reflexionado a lo largo de estos cuatro capítulos focalizando en lo reciente y transformador de las reemergencias comechingonas en la ciudad de Córdoba.

Capitulo 1

Hacia el “casi la nada:” de Pueblo de Indios a Comunidad Aborigen en Alberdi

Según Pacheco de Oliveira, la territorialización es “el movimiento por el cual un objeto político-administrativo se transforma en una colectividad organizada a partir de la formulación de una identidad propia, la institución de mecanismos de toma de decisión y de representación, y la reestructuración de sus formas culturales (inclusive las que los relacionan con el medio ambiente y con el universo religioso)” (Pacheco de Oliveira, 2010: 20). Al igual de lo que este autor plantea para el caso del Nordeste brasileño, en La Toma el territorio fue “incorporado” por “los flujos colonizadores” reflejando un presente en el cual los actuales miembros de la comunidad indígena detentan el título de propiedad individual de sus tierras (al igual que cualquier vecino de la zona) quedando así “intercalados” con el resto de la población barrial.

La territorialización como “proceso de reorganización social” parafraseando a Pacheco de Oliveira puede ser útil para el análisis de los cambios que una sociedad atraviesa “lo cual afecta profundamente el funcionamiento de sus instituciones y la significación de sus manifestaciones culturales” (Pacheco de Oliveira, 2010: 19). En este capítulo abordaremos un análisis acerca del modo en que una figura administrativa se “encarna” en una identidad, es decir, procuraremos un breve repaso histórico para comprender los distintos modos de territorialización en La Toma, esto es cómo de “pueblo de indios” pasa a ser “barrio” y luego “comunidad indígena.”

A fines del siglo XVI los originarios de la ciudad contemporáneos a la conquista se articulan como Pueblo de indios designado en el registro histórico como La Toma o El Pueblito hasta fines del siglo XIX y primeros años del XX. Esta figura colonial llega aún constituida como tal al período independentista (principios del siglo XIX) y durante cien años convive con el nuevo régimen revolucionario denotando características diferentes al periodo anterior respecto a las relaciones con el poder (tanto estatal como eclesiástico) y la sociedad cordobesa en general.

A partir de 1910 se desarticula la comunidad originaria mediante la expropiación del territorio comunal y la zona es (re)nominada creándose uno de los barrios más antiguos de la ciudad: Alberdi. Con zonas diferenciadas: algunas marginales, más

empobrecidas y cercanas al Rio Suquia y otras en el alto, habitada por una población con mayor poder adquisitivo y alejadas del mismo, las familias de La Toma comienzan a compartir el espacio con "los gringos" (migrantes italianos) y algunas de ellas inician un proceso de interiorización de los sentires y memorias indígenas que permanecerá oculto al interior de ellas mismas durante todo el siglo XX.

Casi cien años más tarde en el 2007 se constituye la primera comunidad indígena en la ciudad de Córdoba, conformada por siete familias del barrio y zonas aledañas que se auto identifican como descendientes de los antiguos comuneros de La Toma originándose así la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma.

Un pueblo de indios colonial

Los *"comechingones"* son referidos como tales en algunas crónicas del Siglo XVI como, por ejemplo, la de Gerónimo de Vivar[7] o la de Pedro Sotelo de Narvaez[8]. En la primera el cronista hace mención a un posible significado del término comechingón asociado a un grito de guerra que significaría "muera, muera" o "matar"; en la segunda se distingue la utilización de dos lenguas en la región, una llamada comechingona y otra sanavirona. En la Relación Anónima que se adjudica comúnmente a Jerónimo Luis de Cabrera, fundador de la Ciudad de Córdoba en el año 1573, no se habla de comechingones sino de *"indios".* De acuerdo a lo expresado por Pablo Cabrera, historiador y etnógrafo cordobés de principios del siglo XX, el "testimonio documental de más remota fecha, contentivo del vocablo *Comechingones"* se encuentra en la Información de méritos y servicios de Pedro Gonzalez de Prado y data de 1542-1543. Este mismo autor señala que también Francisco de Aguirre en 1556, Francisco de Villagra en 1561 y Alonso Días de Caballero en 1564 los nominan de tal modo: "valle de muchos indios que se llaman Comechingones" (Cabrera, 1931: 47).

Los *"comechingones"* contemporáneos a la llegada de los españoles al territorio que ocupaban no eran un grupo homogéneo, más bien se trataba de una diversidad de

---

[7] Gerónimo de Vivar, Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile (1558). Edición de Leopoldo Sáez-Godoy. Berlin, Colloquium – Verlag, 1979. En: Mandrini, Raúl. Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro. Eudeba, 2004.

[8] "Relación de las provincias del Tucumán que dio Pedro Sotelo de Narvaez, vecino de aquellas provincias, al muy ilustre licenciado Cepeda, presidente de esta Real Audiencia de la Plata", en*: Relaciones geográficas de Indias. Publícalas el Ministerio de Fomento. Perú. Tomo II*, Madrid, Tipografía de Manuel G. Hernández, 1885. En: Mandrini, Raúl. Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro. Eudeba, 2004.

parcialidades organizadas en provincias y “ayllus”, sin gobierno centralizado y con una historia de aproximadamente algo más de 10.000 años en la región de acuerdo a los estudios arqueológicos. (Serano, 1945; Montes, 2008; Bonin y Laguens, 2006; Berberian, 2013) Junto a los Sanavirones conformaron las “dos grandes generaciones” que se encontraban en el “territorio o jurisdicción de Córdoba, antes de… y aún para la venida de los europeos” (Cabrera, 1931: 45); no obstante, el registro arqueológico da cuenta de una gran homogeneidad entre ambos grupos que dificulta la diferenciación. (Berberian, 2013) Tanto los arqueólogos como historiadores acentúan la idea de que el término “comechingón” o “comechingones” no era un modo de autoadscripción étnica, sino una forma extranjera (europea) y colonial de nominar homogéneamente a un pueblo diverso. Un investigador actual, el Dr. Santiago Rodríguez Isleño menciona el desacierto en la utilización del nombre comechingón e incluso arriesga que el termino auto-adscriptivo de los indígenas locales al momento de la conquista era “camiare”: “Los llamados por los españoles “Comechingones” (Cami Chingón) se designaban a sí mismos **Camiare**”. (Rodriguez Isleño, 2011: 43) Estas afirmaciones están sustentadas en las investigaciones de Pablo Cabrera, las cuales son citadas por Rodriguez Isleño de la siguiente manera: “El apellido que **a sí propios** se aplicaban los Comechingones (era): **CAMIARES**” (Cabrera, 1932: 91 En Rodriguez Isleño, 2011: 42)[9] Recalca: “Tampoco emplearemos la palabra “comechingon”, artificiosa deturpación del español, porque el verdadero nombre de esta nación es **Camiare.**” (Rodriguez Isleño, 2011: 45)

Los indígenas de la actual ciudad de Córdoba aparecen denominados también como Quisquisacate (al igual que el sitio donde se encontraban) o Chilisna y Cantacara (incluidos en la categoría étnica más amplia de “comechingones”), que habitaban y habitan la zona lindante al Rio Suquía al oeste de dicha ciudad. “En prosecución de su memorable jornada al país de los *Comechingones*, llegaba Don Gerónimo Luis de Cabrera el día 24 de junio de 1573 a las márgenes de un río que los naturales llamaban *Suquía*, en un paraje designado por los mismos, en su idioma, con el nombre de *Quisquisacat*” (Cabrera, 1917: 47). En el Acta de Fundación Jerónimo Luis de Cabrera hace mención a Quisquisacate como el nombre del lugar en el que se asienta la ciudad (CIICA, 2009).

[9] El resaltado en negritas corresponde al autor.



En la época de la fundación de la ciudad de Córdoba, el valle de Quisquisacate habitado por los comechingones a orillas del Rio Suquía, se extendía desde el margen norte del río, donde se fundara la ciudad en el año 1573, en el actual barrio Yapeyú, hasta las proximidades de las Sierras Chicas entrando por la actual localidad de La Calera (ver CIICA, 2009)

La población oriunda de este valle junto a indígenas de otras nacionalidades trasladados por la fuerza desde distintas regiones en la época colonial conformaría uno de los *pueblos de indios* de la Gobernación de Córdoba del Tucumán. Los pueblos de indios eran unidades sociales y territoriales, con usufructo de tierras comunitarias de propiedad de la Corona, autoridades propias y sistema tributario. La Toma o El Pueblito es la designación común en los registros históricos de estos comuneros que ostentaron autoridades propias y tierras comunales hasta fines del siglo XIX y principios del XX (CIICA, 2009; 2012; Tell, 2010).

Desde fines del siglo XVI, en la Gobernación del Tucumán que comprendía las ciudades de Salta, San Miguel, San Salvador de Jujuy, Santiago del Estero, La Rioja y Córdoba, se distinguían y separaban la población originaria y la oriunda de España bajo la figura del pueblo de indios. En Córdoba, de acuerdo a lo que expresan Sonia Tell e Isabel Castro de Olañeta, de estos pueblos de indios, seis fueron reconocidos por el Estado provincial a fines del siglo XIX: Soto, Quilino, Pichana, Cosquín, San Marcos y La Toma (Tell y Castro de Olañeta, 2011).

El pueblo de indios conocido como La Toma o El Pueblito no sólo albergaba a los Quisquisacate e indígenas oriundos de otras regiones cordobesas sino que además aparecen empadronados en registros coloniales indígenas de otras nacionalidades o etnías como quilme, malfín, abaucan y pampas. Los primeros fueron trasladados desde

los valles Calchaquíes y los últimos desde el sur, siempre a pedido del Cabildo de la ciudad para realizar distintas tareas durante los siglos XVII y XVIII.

Tras la fundación y ante la expansión del núcleo urbano de Córdoba, los originarios de Quisquisacate son trasladados desde lo que es hoy el centro, su lugar de asentamiento original, hacia el oeste del mismo, cruzando la actual y característica Cañada cordobesa para asentarse en lo que sería La Toma y luego barrio Alberdi (CIICA, 2009). En efecto, la ciudad había sido fundada en el margen norte del río ya que del otro lado el territorio estaba habitado por "naturales" y las cédulas reales prohibían fundar ciudades allí donde hubiese población instalada; no obstante, algunos meses después se ejecutaron varias acciones para comenzar a correr a los indígenas hacia el oeste o las serranías siendo encomendados aquellos que quedaron en el lugar. El acceso al agua y la fertilidad de las tierras aparecen en los estudios históricos como argumentos principales de la ocupación española de la margen derecha del Suquía. (CIICA, 2012).

De este modo, los indígenas –muchos de los cuales luego formarán parte de La Toma– experimentan los primeros conflictos territoriales, no solamente con los conquistadores sino además con otras poblaciones indígenas de las serranías en dónde aquellos intentan asentarse. Expulsados del casco céntrico actual, el proceso de territorialización de los originarios de Quisquisacate puede describirse en función de su transformación en *pueblo de indios*.

Entre 1576 y 1577 el Cabildo decide poner al servicio de la construcción de la acequia a más de tres mil indios y en 1592 ya hay una toma de agua en la ciudad –tal como señalan los investigadores del ICA– un siglo antes del traslado de calchaquíes y pampas a esta zona, lo que cuestiona la versión oficial de la historia que establece los orígenes del Pueblo de La Toma a partir de la llegada de indígenas de otras regiones del país (CIICA, 2012). Efectivamente, en el trabajo antes mencionado de Tell y Castro Olañeta (2011) se hace referencia a un primer registro de La Toma en el año 1650 nombrado como un "barrio de indios" cercano a la ciudad; como señalan las autoras y también los investigadores del ICA, durante ese período el pueblo de indios debía estar habitado por los comechingones desplazados desde el nuevo casco de la ciudad. En ambos trabajos se advierte contra los análisis demográficos de La Toma cuando acentúan tan marcadamente la afluencia masiva de calchaquíes desnaturalizados y niegan de esta forma la preexistencia de originarios comechingones (Tell y Castro de Olañeta, 2011; CIICA, 2009). Durante mucho tiempo esa ha sido la versión oficial

acerca de la procedencia de los indígenas de dicho pueblo de indios e incluso hoy ese argumento se ha convertido en clave de disputas entre algunos intelectuales de la Junta Provincial de Historia y otros sectores de investigación historiográfica o etnohistórica local.[10]

Otro dato importante lo trae la visita de Lujan de Vargas quien, en el año 1693 señala la necesidad de demarcar tierras de este grupo de indígenas, en tanto pueblo de indios que servían a la ciudad. No hemos hallado muchos otros trabajos que profundicen en el periodo colonial temprano respecto de La Toma y su historia, pero en general se hace hincapié en el trabajo en las acequias y en la construcción de canales de riego para las estancias de la zona oeste y para los vecinos españoles del centro de la ciudad, y en los constantes conflictos con la administración colonial, el gobierno provincial y la elite cordobesa por las tierras que ocupaban.

La territorialización como pueblo de indios actúa como mecanismo anti-asimilacionista, ya que no busca asimilar a la población indígena sino más bien diferenciar y separar dos formas de vida distintas: las de los vecinos españoles (y luego sus hijos nacidos en América) y los originarios del lugar.

Todo ello tuvo lugar en el antiguo pueblo de indios, donde la población respondía a la autoridad de un curaca, eran marcados étnicamente por los otros y auto-identificados como: “naturales” o “indios,” en un proceso de re-actualización de formas culturales propias que debían adaptarse a su nueva realidad de indios vecinos de la ciudad y trabajadores a su servicio.

En el siglo XVIII se producen grandes transformaciones en la vida comunitaria de La Toma: al trabajo en las acequias y las actividades agrícolas y pastoriles se suman la fabricación de tejas y ladrillos así como la extracción de cal y arena para la construcción de viviendas y obras públicas en un contexto de crecimiento urbano local y comercio con otras regiones. A la par de estos cambios la migración forzada de Calchaquíes que son “instalados en la bocatoma de la ciudad” (CIICA, 2012: 72) introduce modificaciones en la forma de organización social y política de la comunidad. Como señalan los investigadores del ICA “durante el siglo XVIII se va consolidando un proceso de unificación territorial; hacia la segunda mitad del siglo es claro que el extenso territorio, desde la Cañada hasta el nacimiento del Suquía en el oeste y desde la

[10] Pablo Cabrera ya a principios del siglo pasado afirmaba que La Toma era un pueblo conformado por indios calchaquíes. Emilio Rojas de Villafañe asegura lo mismo en la década del setenta del siglo pasado y actualmente Prudencio Bustos Argañaraz y Carlos Page sostienen esta idea.

banda sur del rio hasta La Lagunilla –vecina de Alta Gracia– es dominio del Pueblo de La Toma (…)" (CIICA, 2012: 73)

No obstante este proceso de "unificación territorial" es precipitadamente arremetido por los intereses de la elite y el gobierno en las tierras comunales, que respaldados en el traslado de Calchaquíes a esta zona a fines del siglo XVII inician el descrédito de los indígenas de Quisquisacate como verdaderos poseedores de derechos acerca de las tierras que ocupan. La distinción entre originarios autóctonos y migrantes es clave en las disputas territoriales de los siglos posteriores ya que la no autoctonía de los indígenas de La Toma es argumento suficiente para no respetar ordenanzas previas y para generar el cuestionamiento acerca de la autenticidad.



La zona pintada de naranja señala el espacio demarcado por los investigadores del ICA como territorio del Pueblo de La Toma hacia la segunda mitad del siglo XVIII

Durante los siglos XVIII y XIX el conflicto por tierras es una constante en el Pueblo de La Toma, a fines del XVIII hay registro de un pleito judicial por tierras entre el Pueblo de indios en la figura de uno de sus curacas José Antonio Deiqui y el gobernador intendente de Córdoba, Marqués de Sobremonte, denotando la existencia y reconocimiento colonial hacia los comuneros de La Toma como indígenas. En el año 1784 Sobremonte ordena realizar el reconocimiento del territorio de La Toma con la finalidad de ampliar y sumar obras referidas al traslado de agua surgiendo el interés por tierras fértiles, cercanas a la ciudad, a orillas del río.

Es así que tanto José Antonio Deiqui como su sucesor Juan de Dios Villafañe, ambos curacas de La Toma entre los años 1754-1799 y 1805-1824 respectivamente enfrentan numerosos y conflictivos sucesos respecto a disputas por tierras, ventas que el incipiente gobierno local realiza a miembros de la elite, ocupaciones que los comuneros realizan de estas tierras con la finalidad de entorpecer y frenar el despojo y que luego terminarían en represión y persecución policíaca y judicial.

El curaca José Antonio Deiqui incluso viaja a Buenos Aires para reclamar ante el Protector General de Naturales por los abusos cometidos desde el gobierno de Sobremonte respecto a tributos y tierras a fines del siglo XVIII. Pese a las consecuencias que esto le acarrea debido al malestar de la administración local consigue que ésta reconozca oficialmente el territorio de La Toma mediante una demarcación que el Cabildo es obligado a realizar desde las autoridades centrales. Juan de Dios Villafañe intercede también ante propietarios que adquieren tierras comunales vendidas por el Estado en forma fraudulenta, ya en los primeros años del siglo XIX. Con ocupaciones y enfrentamientos judiciales los comuneros intentan resistir el avasallamiento pero el Estado en el contexto revolucionario independentista recrudece su política de usurpación y despojo (CIICA, 2012)

En el año 1820 en los inicios del período de autonomía de las provincias, se realiza una mensura que reduce notablemente el territorio de La Toma, en el contexto de una serie de enfrentamientos bélicos que tienen lugar en proximidades del Pueblito y en 1843 se instaura el primer Cementerio en la ciudad, el cementerio San Jerónimo con su Capilla, en terrenos de La Toma cedidos por los comuneros. Todos estos hechos introducen grandes transformaciones en el lugar. (CIICA, 2009)

Con el gobierno revolucionario es abolido el tributo e iniciado el proceso de invisibilización de los indígenas de La Toma; el Síndico Procurador General de la Ciudad propone la división del territorio en terrenos iguales e individuales que se asignen a los miembros de la comunidad para que puedan venderlos o trabajarlos en forma particular. A la par de la anulación del derecho comunal al territorio la autenticidad de los miembros de La Toma respecto a su condición étnica se pone en cuestión debido al mestizaje: los antiguos naturales pasan a ser en el discurso oficial: *"supuestos indios"*. (CIICA, 2012) La ilegitimidad de los indígenas citadinos es claramente utilizada desde el Estado y la elite cordobesa como mecanismo de negación de derechos, invisibilización étnica y desarticulación de la comunidad indígena.

Mariano Fragueiro, gobernador de Córdoba en el período 1858-1860 promulga una ley que habilita al Poder Ejecutivo a dividir las tierras de las reducciones indígenas, por esos años asume el curacazgo de La Toma Félix Cortés y en 1875 Lino Acevedo. Ambos curacas, al igual que José Antonio Deiqui y Juan de Dios Villafañe son nombrados en la historia de la comunidad como férreos defensores del territorio y los derechos de los comuneros.

En el año 1881 mediante la promulgación de dos leyes, el gobierno provincial conducido por Miguel Juárez Celman, ejecuta, la mensura y división del territorio de La Toma anulando los pastos comunes utilizados hasta el momento por los comuneros para practicar la agricultura principalmente. Entre 1882 y 1886 se realiza el empadronamiento de los miembros de la comunidad con la finalidad de realizar la entrega individual de tierras y títulos, siendo 1381 las personas empadronadas y 1285 los reconocidos como originarios, entre los cuales se dividirían las 8.000 hectáreas que compendia en ese momento el territorio de La Toma (CIICA, 2012) Con la venta de lotes a particulares ajenos al Pueblo de Indios, algunas zonas de La Toma comienza a ser un área de ocupación de la elite local.

El curaca Lino Acevedo que desempeña su representación comunitaria desde 1875 a 1901, aparentemente intenta frenar este proceso de despojo mediante notas y solicitudes presentadas ante el Estado quien no da lugar a dichos reclamos y continúa y acentúa el loteo. Los argumentos esgrimidos por el curaca Acevedo se sustentan en el intento de demostrar que los comuneros de La Toma han facilitado históricamente el desarrollo urbano y el crecimiento de la ciudad: cediendo terrenos para construir obras públicas y llevando a cabo tareas al servicio de dicho propósito (construcción de acequias, canales de riego, tomas de agua, tejas, ladrillos, entre otros). (CIICA, 2009)

En 1885 mediante la ley 1002 el Estado Provincial expropia las tierras a la comunidad, realiza tareas de mensura y las incorpora definitivamente al mercado, poniendo fin a la figura de “pueblo de indios” de La Toma reconocida oficialmente primero por la administración colonial y luego republicana.[11] De este modo La Toma queda invisibilizada como comunidad indígena al desaparecer los pueblos de indios que emergieron como categoría colonial y modo de organización de los indígenas en el siglo XVI y que en este caso como en otros más han perdurado hasta fines del siglo XIX principios del XX, en posesión de tierras en común y con autoridades propias.

[11] Para profundizar este tema ver CIICA, 2009; CIICA, 2012; Tell, 2010; Tell y Castro Olañeta, 2011.



En este mapa podemos observar coloreada de naranja el área que ocupaba el Pueblo de La Toma dentro del ejido municipal tras las reiteradas mensuras, división en lotes del territorio, expropiación y venta de terrenos en el siglo XIX antes de la expropiación y loteo definitivos de fines de ese siglo.



Sector del Pueblo La Toma recortado del Plano General. Nuevo Municipio de la Capital. Según Ley del 2 de Enero de 1894. Confeccionado por el Ingeniero Civil Belisario A. Caraffa. Catastro de la Provincia. FUENTE:http://www.cordoba.gov.ar/cordobaciudad/principal2/docs/historiaoralbarrial/JuanXXIII.pdf

Durante los años previos los miembros de la comunidad hacen visible su voz mediante reclamos publicados en periódicos locales como El Eco de Córdoba, quedando así registro del auto-reconocimiento de los pobladores como “indios”.[12] No obstante, la política estatal de despojo territorial se torna cada vez más pronunciada y vehemente, incluyendo por estos años reiterados sucesos de violentos desalojos y persecución policial y judicial a los comuneros quienes quedaron replegados en las inmediaciones

[12] Ver CIICA, 2009.

del Río Suquía, siendo actualmente una de las zonas más empobrecidas y desfavorecidas del barrio.[13]

Los datos aportados por la investigación del CIICA son fundamentales para comprender la desmedida reducción del territorio de La Toma llegando al siglo XX, el arrinconamiento de las familias –históricos habitantes del territorio– y el desarrollo del negocio inmobiliario cordobés:

> El Estado, con intención de parcelar el territorio, ordena la confección de un plano que comprendía una villa y zonas de quintas divididas de manera que facilite, en el futuro inmediato, la compra-venta de los lotes. La villa es planificada en 147 manzanas, cada una de ellas conformada por ocho lotes de veinticinco metros de frente por cincuenta de fondo, haciendo un total de 1104 unidades, ubicadas entre las actuales calles Costanera -al norte-, Duarte Quirós -al sur-, boulevard Piñeiro y Domingo Zipoli -al oeste- y Arturo Orgaz e Ingeniero Lopez -al este-. (CIICA, 2012: 231)



Mapa de la zona a la que quedó reducido el territorio de La Toma a principios del Siglo XX con una distancia aproximada de quince/ veinte cuadras entre los limites norte–sur y este–oeste.

[13] Me refiero a que es una zona proclive a las inundaciones en épocas de lluvia y que los vecinos pertenecen a una clase social baja, marginal respecto a posibilidades laborales y educacionales y que las viviendas son precarias y pequeñas mostrando incluso el hacinamiento familiar. Esta área comprende barrios prejuiciosamente catalogados como “peligrosos” como Villa Páez o Villa Siburu.

Tiempos modernos, supresión de las "tierras comunales" e invisibilización: Pueblo Alberdi

Con la mensura, división y reparto de lotes individuales no solo se atenta contra la comunidad y su sentido de lo colectivo sino que además la desterritorialización actúa como asimilacionista, invisibilizadora de la etnicidad. En el abordaje de la territorialidad en La Toma existe una diferencia tangencial entre la posesión comunitaria o individual del territorio y ni que hablar de la situación límite del despojo. La histórica expropiación y el desalojo son vivenciados y reconstruidos por los actuales comechingones a partir de las "memorias del despojo" construidas y transmitidas inter-generacionalmente como una modalidad de des-territorialización estatal que atentó y atenta contra su permanencia. "La relación entre la persona y el grupo étnico estaría mediada por el territorio y su representación podría remitir no sólo a una recuperación de la memoria más primaria, sino también a la imagen más expresiva de lo autóctono" (Pacheco de Oliveira, 2010: 26).

Como indica Lucas Palladino la territorialidad es representada por los actuales comechingones de La Toma como algo del pasado, que se perdió o mejor aún se les quitó violentamente: "ámbito de sobrevivencia y espacio de dominio comunal" que "busca instituir la certeza de la existencia de una territorialidad aborigen –definida por el tipo de prácticas que se entablan con el entorno– y comechingona en el pasado en el Pueblo de La Toma" (Palladino, 2012: 6). A la par de la expropiación y venta de los lotes[14] pertenecientes a las familias miembros de la comunidad indígena de La Toma el proceso de invisibilización de los originarios es también acompañado por la desestructuración de la comunidad: el desconocimiento o falta de reconocimiento del Estado a los curacas indígenas, la privatización de las tierras comunales, la afluencia de migrantes principalmente italianos que se asientan en la zona y la re-nominación del Pueblito.

En 1910 celebrando el centenario de la Revolución de Mayo el Concejo Deliberante de la Ciudad de Córdoba aprueba un proyecto para cambiarle el nombre al histórico Pueblo de La Toma por Pueblo Alberdi, en conmemoración a la figura de Juan Bautista Alberdi. Grandes modificaciones socio-culturales tienen lugar en el área, por ejemplo la instalación de escuelas, el Hospital Nacional de Clínicas dependiente de la Universidad Nacional de Córdoba, la Biblioteca Popular Alberdi, el Club Atlético

[14] Tras la última mensura La Toma quedó reducida a 173 manzanas (CIICA, 2009)

Belgrano, la Cervecería Córdoba, la iglesia María Auxiliadora, la Parroquia San José y la creación y re nominación de barrios, calles y puentes. Además, a la presencia indígena, afroamericana y "criolla" visibles en la zona desde hace siglos se suman "los gringos" italianos.

Años antes en 1901 un periódico local "Los Principios" publica como noticia el fallecimiento del último curaca de La Toma expresando que: "con la muerte de Lino Acevedo se extingue el ultimo curaca de la familia indígena que poblara estas tierras en los tiempos primitivos de la conquista (…)"[15] No obstante, el mismo periódico treinta años después anuncia la muerte de Belisario Villafañe reconociendo su descendencia directa de un curaca de La Toma y alegando que "desaparece con su deceso un exponente de la raza original que el vecindario de Alberdi aun conservaba como una reliquia".[16]

De acuerdo al estudio realizado por el Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborigenes, Lino Acevedo es el ultimo curaca reconocido por las autoridades estatales y en consecuencia por la sociedad en general, aunque al interior de las familias de La Toma continúan existiendo lo que en ese trabajo se denominan "curacas ocultos", es decir personas con autoridad y representación dentro de la comunidad que trabajan e interceden por ella. Prueba de esto es el accionar de Belisario Villafañe ante la Iglesia Católica en persona del cura de la recién creada Parroquia San Jerónimo (1900) quien lo reconoce como curaca en una carta enviada al Obispo en el año 1909 según lo observado por los investigadores del ICA.

El crecimiento y variabilidad demográfica de la zona repercute en el modo de urbanización del sector: son comunes los conventillos, muchos de los cuales persisten con nuevas formas al día de hoy como posibilidad habitacional de la numerosa comunidad de migrantes peruanos asentados en Alberdi desde hace décadas. Acompañando el incremento poblacional desaparecen las antiguas acequias y se instala el servicio de agua corriente en red y se pavimentan e iluminan las calles. (CIICA, 2012)

[15] Los Principios del 22 de agosto de 1901, citado en CIICA, 2009.
[16] Los Principios del 19 de septiembre de 1930, citado en CIICA, 2009.



Localización actual de barrio Alberdi en el mapa de la Ciudad de Córdoba. Fuente: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Barrio_alto_alberdi_cordoba_argentina.jpg

A lo largo de todo el siglo XX ya desaparecido el Pueblo de La Toma y en un sostenido proceso de transformaciones socio-culturales, barrio Alberdi va quitando de la escena pública a los antiguos comuneros indígenas, cuyos saberes y sentires se mantienen resguardados al interior de las distintas familias. Es así que los actuales miembros de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma reconocen en sus padres/madres, abuelo/as y tío/as a los transmisores de la memoria originaria, quienes se han encargado de recordar y recordarles la pertenencia familiar al pueblo de indios de La Toma. Estas personas –como decíamos antes– han sido nombradas por los investigadores del ICA como "curacas ocultos" y a excepción de Belisario Villafañe cuya autoridad y representación sí tuvo un reconocimiento comunitario aunque no estatal los demás curacas ocultos sólo gozan de reconocimiento en el seno familiar (CIICA, 2009).

En 1900 se crea la primera Parroquia católica en la zona, en predios del cementerio San Jerónimo[17] -construido en el territorio de La Toma en 1843- lo cual conjuntamente al arribo de los migrantes italianos introduce nuevos modos de interacción de los comuneros de La Toma con la Iglesia Católica. Como relataba una de las actuales curacas de la Comunidad en una entrevista, su abuela era lavandera y trabajaba "lavando ropa para las monjas que ahora están tras la Catedral pero antes estaban cerca de la calle Santa Fe, cerca de lo que hoy es la Central de Policía" demostrando un tipo particular de relación (económica) entre los comuneros y la Iglesia. Ella misma añadía en ese encuentro que mientras su papá "no los quería ni a los curas ni a las monjas" porque "fue a una escuela de curas donde se castigaba bastante en esa época", su madre "era muy católica, devota de la Virgen", inculcando esa misma fe en

[17] Los terrenos donde se encuentra el cementerio municipal San Jerónimo desde el siglo XIX han pertenecido al Pueblo de indios de La Toma. Ver CIICA, 2009 y 2012.

sus hijos, algo que ella recuerda y valora y en algún sentido ha marcado su vida como una persona muy comprometida con el trabajo comunitario ligado a la Capilla en la cual participa. "Todas las tardes rezaba el rosario junto a los hijos… algunos los más chicos se quedaban dormidos rezando". Este relato también nos muestra el inicio de un proceso de evangelización más profundo y contundente al interior de las familias oriundas del pueblo de indios, que ya sumados a la población general de barrio Alberdi comienzan a participar de los mismos espacios de socialización que sus vecinos: la Iglesia y la escuela.

En esos primeros años del siglo XX se crea la Cervecería Córdoba, como una de las fábricas principales en la zona que ofrece trabajo a los vecinos, al igual que el ferrocarril y la empresa de agua Obras Sanitarias. Muchos de los "curacas ocultos" de este período realizan laborales en estas empresas y/o son albañiles, carpinteros, peones, amas de casa, enfermeras, en una marcada transformación de la relaciones económicas y sociales de la época entre los descendientes de los comuneros de La Toma y el resto de la población del barrio y la ciudad.

Desmarcados étnicamente y con la posesión individual de sus lotes o terrenos estos vecinos y sus descendientes pasan a ser "alberdinenses", "cordobeses", ciudadanos que se relacionan con el Estado y con sus instituciones al igual que cualquier vecino del barrio y de la ciudad. Como señala Pacheco de Oliveira "antes del término del siglo XIX (y en este caso particular en las primeras décadas del XX) ya no se hablaba más de pueblos y culturas indígenas" (ni en el Nordeste brasileño ni en la ciudad de Córdoba), "destituidos de sus antiguos territorios, dejaron de ser reconocidos como colectividades para ser referidos de manera individual como "remanentes" o "descendientes". Son los indios misturados de los cuales hablan las autoridades, la población regional y ellos mismos". (Pacheco de Oliveira, 2010: 22) Tanto es así que cuando en el año 2007 siete familias de la zona oeste de la ciudad de Córdoba deciden re organizarse como Comunidad Indígena se identifican primero como "descendientes" de los antiguos habitantes de La Toma y luego en el proceso de comunalización e institucionalización devienen "comechingones".

Una Comunidad Comechingona en barrio Alberdi

> En toda la zona oeste de la ciudad, es decir la que se extiende desde la Jefatura de Policía hasta el Tropezón y desde el rio hacia la Fuerza Aérea, estaba asentada una población indígena denominada el pueblito de "La Toma". El pueblo se llamaba así porque la intendencia de Córdoba, utilizo un pequeño grupo de esta comunidad, como mano de obra barata, para hacer una toma de agua que llevara este recurso natural para las quintas. No todas las comunidades se dedicaron a la acequia, con el tiempo se ocuparon en cortaderos de ladrillos, haciendo tejas, sacando arena del río. Los trabajos más pesados fueron hechos por la comunidad aborigen de la Toma. Asimismo existía una fuerte relación entre los aborígenes y los esclavos de la ciudad, había muchos casamientos entre ellos. Igualmente la inmigración italiana se asentó en esta zona y así comenzó a diluirse la comunidad étnica. El pueblito estaba organizado con sus tradiciones y jerarquías.
>
> Sus curacas o caciques existieron hasta entrando el siglo XX. Lino Acevedo fue uno de los más reconocidos de finales del siglo XIX; tuvo mucho protagonismo social, defendió los derechos de las comunidades aborígenes. Pero hacia 1926 aparece un curaca llamado Villafañe, reconocido como tal por gran parte de la comunidad aborigen.
>
> Los límites del pueblito se fueron achicando debido al avasallamiento de tierras por parte de la burguesía cordobesa. En el año 1910, con el Centenario de Juan Bautista Alberdi, alguien que no quería a los aborígenes, que fue nefasto para esas comunidades, el Concejo deliberante en pleno, aprobó de que todo el pueblito de la Toma deje de llamarse así para pasar a llamarse, barrio Alberdi.[18]

Este es el modo en que los comechingones de la actual Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma cuentan su historia hasta el inicio del proceso de invisibilización de los indígenas en Córdoba, algo que se extendió durante todo el siglo XX. Desde fines del siglo XIX que se desestructura el Pueblo de Indios conocido como La Toma mediante la expropiación de las tierras comunales hasta la primera década del siglo XXI en que los descendientes de estas antiguas familias se organizan y articulan como Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma, transcurre todo un siglo de invisiblización y negación de presencias originarias en esta ciudad.

Si bien la actual comunidad no tiene base territorial en el sentido que son familias agrupadas por identificaciones comunes en la búsqueda de reconocimientos varios, podríamos en algún modo graficar la zona de influencia de la actual Comunidad Comechingona en función de la dispersión habitacional de sus miembros. Aunque la mayoría de ellos residen en la zona lindante al Rio Suquia hay quienes se encuentran alejados de éste, barios: Alberdi, Villa Paez, San Martin, Alto Alberdi, Villa Siburu, Las Palmas, entre otros.

[18] Fuente: http://comechingonesdelpueblodelatoma.blogspot.com.ar/



Mapa figurativo (y simbólico) del territorio comprendido por la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma en la actualidad, reconociendo como sus límites, al norte el Rio Suquía, al oeste El Tropezón en la avenida Carcano, al sur la avenida Fuerza Aérea (Ruta 20) y al este la calle Ingeniero López. Los rombos en color rojo simbolizan las viviendas de algunas de las actuales familias de la Comunidad.



En esta foto podemos observar desde lo alto de la barranca, donde se encuentra la vivienda de uno de los actuales miembros de La Toma, la Costanera, el Rio Suquía y algunos edificios de la ciudad. Esta esquina ha sido lugar de asentamiento original de su familia a lo largo de la historia del Pueblo de La Toma



Celebración de la Pachamama en Agosto de 2008 en lo alto de la misma barranca. Atrás pueden observarse la Costanera, el Rio Suquía, algunas construcciones y el Puente La Tablada.

La investigación llevada a cabo por los miembros del Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes de la ciudad de Córdoba (CIICA, 2009 y 2012) acerca del pasado y actualidad del Pueblo de La Toma se convierte en un referente imprescindible para un estudio antropológico acerca de las identificaciones actuales de los comechingones de la región. El mencionado estudio no solo aporta información precisa y actualizada acerca de La Toma y su gente sino que además en el proceso de su elaboración la actual comunidad indígena se re articula a partir del contacto inter familiar. Memorias orales que han transitado de generación en generación en estas familias dan cuenta de un anclaje con el conocimiento y re conocimiento de su ser indígena, lo cual posibilita identificaciones actuales con características particulares y vivencias heterogéneas.

Es así que un laborioso trabajo de archivo y una serie de entrevistas a distintas personas y familias del barrio y la zona que se reconocían como comechingones descendientes de los comuneros de La Toma, dieron como resultado una investigación insuperable porque es el primer estudio sistemático en reconocer y sustentarse en las memorias familiares y brindarnos nuevas interpretaciones respecto al registro histórico.

> En el año 2005, el Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborigenes se pregunta qué ha sido de los descendientes de la comunidad del Pueblo de La Toma, presentes en la

sociedad hasta 1930. Esta pregunta da inicio a un proceso de búsqueda. Se individualizan algunas familias originarias que aportaron los relatos transmitidos de sus abuelos y además mapas, cartas y escrituras heredadas de sus antepasados. Mientras que la historia oficial mantiene en su discurso el origen diaguita del Pueblito, las familias insisten en que son de aquí, por lo tanto, comechingón. (CIICA, 2012: 282)

A partir de este contacto entre los investigadores del ICA y las siete familias entrevistadas comienzan a forjarse dos procesos que serían un aporte fundamental para nuestra Córdoba: la publicación del informe de investigación denominado “Hijos del Suquía. Los comechingones del Pueblo de La Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy” (2009) y la conformación de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma en un complejo entramado de construcción de conocimiento, participación política, reivindicación cultural, identificaciones, trabajo colectivo y acompañamiento mutuo y permanente (aunque en la actualidad con divisiones internas y tensiones).

Como hemos mencionado, en la primera década del siglo XXI las familias que hoy forman parte de la comunidad, más otras que fueron excluidas o se auto excluyeron con el transcurrir del tiempo, se organizaron y conformaron la comunidad aborigen que proclamó sus autoridades internas (curacas, para dar continuidad al histórico sistema de representación y autoridad comunal) en un acto público el 18 de abril del 2008 en el marco de las actividades organizadas por el Instituto de Culturas Aborígenes por el Día del Aborigen Americano.



Acto de proclamación de los siete curacas originales de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma: Ramón Aguilar, Sara Lutri, Argentina Acevedo, Lucia Villarreal, Lucia Iriarte, Rubén Villafañe y Alberto Canelo, el 18 de abril de 2008 en el centro de la ciudad

Finalmente luego de una tramitación que duró aproximadamente dos años el 13 de febrero de 2010 la comunidad fue inscripta en el Registro Nacional de Comunidades

Indígenas por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas convirtiéndose de este modo en la primera comunidad originaria de la ciudad de Córdoba que obtuvo el reconocimiento oficial por parte del Estado Nacional, luego de las modificaciones en la normativa nacional e internacional de las últimas décadas.

A lo largo del tiempo la Comunidad Comechingona ha sufrido transformaciones en su conformación ya que de las siete familias que originalmente la crean la mayoría de los miembros de una de ellas se separa antes de lograr la personería jurídica y forman una nueva comunidad denominada Quisquisacate Curaca Lino Acevedo. Algunos miembros de otras tres familias de las originales luego de concretado este objetivo también dejan de participar del espacio en común y continúan desarrollando actividades en nombre de La Toma pero sin contacto alguno con el resto de los miembros de la comunidad. Actualmente y en función de dar cuenta de la construcción y los análisis llevados a cabo en el presente trabajo debemos aclarar que la comunidad inicial está dividida y que en lo particular hemos establecido el contacto con una de las "facciones" (por decirlo de algún modo) que son quienes mantienen el lugar de encuentro de reuniones y asambleas original. Este grupo está conformado por tres de las familias "históricas" y además continúa en crecimiento ya que nuevos miembros y familias se siguen sumando.

Aunque la comunalización e institucionalización en este caso no implican un proceso de territorialización en el sentido que el Estado no asigna tierras ni territorio delimitado a la comunidad en su conjunto, la territorialidad es clave en el proceso de re articulación comunitaria y de construcción de memorias. La enunciación respecto a la preexistencia de sus ancestros en la zona, anterior a la colonización y por ende a la creación del Estado –Nación y la posesión familiar centenaria de las tierras en las que actualmente viven y/o han perdido en el continuo proceso de despojo, se constituye como discurso que reafirma legitimidad y contradice al discurso oficial y la narrativa histórica provincial basadas en los relatos de la extinción o la no autoctonía.

La territorialización inicial con la constitución del Pueblo de Indios de La Toma seguida por un lento pero continuo proceso de desterritorialización ha dejado huellas en las memorias familiares siendo un argumento clave para explicar tanto la desestructuración de la comunidad y el surgimiento de barrio Alberdi, así como la preservación de las identificaciones y los sentidos de pertenencia (sentires y memorias familiares) a lo largo del siglo XX. Hoy la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma es interpelada en las disputas por el reconocimiento (social y/o

administrativo… mas siempre político) en su interacción con organizaciones sociales de corte indigenista, organismos estatales a nivel nacional y provincial, otras comunidades indígenas y comechingonas y la sociedad cordobesa en su conjunto. En los próximos capítulos abordaremos las narrativas, la organización social del proceso de reconocimiento y las subjetividades en juego en la reemergencia de originarios urbanos comechingones en la ciudad de Córdoba.

Capítulo 2

Discursos y contra-discursos del “casi la nada”: relatos de extinción y perduración en secreto

En este capítulo nos proponemos diagnosticar las condiciones discursivas de la reemergencia comechingona haciendo un examen de la “cordobesidad” sedimentada en manuales escolares y la *relación* que con ella establecen las prácticas de memoria de los comechingones actuales acerca del modo en que sus antepasados familiares hacían perdurar identidades en condiciones de “casi la nada”. Repasamos, primero y en forma breve, la presentación oficial de la identidad provincial hasta hace algunos años destacando el modo *pretérito* en que establecía la relación con lo indígena. Abordamos luego el papel que jugaron ciertas enunciaciones (de historiadores, sobre todo) al autorizar como hecho objetivo ese pasado indígena, y concretamente la “extinción comechingona” reclamada por el discurso de la “cordobesidad”. Seguidamente, examinamos la sedimentación de este esquema de comprensión en ciertas situaciones sociales contemporáneas en el ámbito educativo, sobre todo, en los manuales escolares utilizados en el nivel primario. Finalmente, identificamos la existencia de memorias acerca de “lo comechingón” como una figura del “casi la nada” llevadas adelante en semi-secreto durante casi un siglo en los ámbitos familiares de aquellas personas que hoy se reconocen como comechingones.

Los comechingones en la narrativa de la cordobesidad *antes* de la reemergencia

Si es una verdad de hecho que antes de los indios existían las “poblaciones prehistóricas” –eso dice la arqueología[19]– es una verdad simbólica que antes de las poblaciones prehistóricas existieron los indios. Esta diversidad de “indios” fue clasificada y denominada de un modo simplificador como “comechingones” y

[19] De acuerdo a la arqueología, el poblamiento de Córdoba se remonta a unos 13.000 AP como producto de migraciones que llegaran al continente americano a través del Estrecho de Bering milenios antes y que luego se extendieran hacia el sur. Transcurrido el tiempo, las poblaciones humanas iban modificando su forma de vida y su distribución en el espacio en un sentido de evolución adaptativa. A la llegada de los conquistadores el territorio que hoy llaman Córdoba estaba habitado por una diversidad de grupos que vivían de la caza, la recolección, la agricultura, con producción de alfarería, tejidos, organizados en ayllus, con autoridades o sistema de gobierno y con relaciones sociales de conflicto y alianza (por ejemplo, Berberian, 2013).

“sanavirones”, siendo así reconocidos hasta la actualidad los “dos” pueblos indígenas propios de la región. Como ya hemos indicado, hay registro del término comechingón en documentos coloniales de época temprana, sin embargo ello no da cuenta de una forma de auto nominación, tan sólo indica que los españoles en sus primeros contactos con los pobladores locales utilizaron este término para designarlos o referirse a ellos (Berberian, 2013). Durante los llamados períodos de la colonia media y tardía (siglos XVII y XVIII) se encuentran en los archivos oficiales términos como *“nativos”, “indios”, “indígenas”, “naturales”, “autóctonos”* para designar a la población oriunda del lugar y a las poblaciones indígenas trasladadas desde otras regiones. Es decir: durante la época colonial e incluso en la primera mitad del siglo XIX, el término “comechingón” no era utilizado (al menos en lo que puede observarse hoy en los registros históricos). Son los intelectuales cordobeses que comienzan a escribir la historia de la región y la provincia los que se re-apropian del término y lo popularizan. Puede decirse entonces que el término nombra lo indígena cuando éste empieza a ser mentado en la construcción de la historia provincial. La forma en que se alude es en el tiempo verbal pasado y “en el pasado”.

Actualmente, en las páginas-web oficiales de la Municipalidad de la Ciudad de Córdoba y del Gobierno de la Provincia de Córdoba encontramos las siguientes frases:

> El lugar estaba habitado por los aborígenes comechingones, que vivían en comunidades denominadas "ayllus"; eran barbados, habitaban viviendas semienterradas y practicaban agricultura. [20]

> A la llegada de los conquistadores españoles (siglo XVI), la región serrana de esta provincia estaba habitada por los comechingones, el área pampeana se encontraba habitada por los het o antiguos pampas y el noreste por los sanavirones.[21]

En ambos enunciados podemos observar que el Estado –municipal y provincial respectivamente– construyen su historia a partir de reconocer que a la llegada de los conquistadores estas tierras *estaban habitadas* por comechingones, en el caso de la ciudad, y por comechingones, pampas y sanavirones en la provincia. Se trata, ideológicamente, de los “indígenas cordobeses” del pasado.

El reconocimiento de la existencia de poblaciones indígenas prehispánicas implica cierta valoración de los comechingones en la narrativa histórica local: estos “indios cordobeses” se han extinguido. El discurso de la *extinción* de los comechingones tiene su implicancia: si se supone que las poblaciones nativas han

[20] http://www.cordoba.gov.ar/cordobaciudad/principal2/default.asp?ir=8_2
[21] http://www.cba.gov.ar/provincia/historia/

desaparecido, entonces los cordobeses descienden de mestizos con predominancia de lo europeo, primero bajo su forma “conquistador” y “colonial” hispánico y, segundo, bajo su cara “inmigrante” y “colono” gringo. La formación de la cordobesidad estaría resuelta.

Sin embargo, la construcción antropológica de un “nosotros” implica la definición de “otros” y en este sentido la cordobesidad presupone lo comechingón, primero como ab-origen y luego como ab-origen extinto. Hay varias caras de la cordobesidad –en buena medida resultado del choque entre las dos “oleadas” de lo europeo frente al ab-origen– tales como “la Córdoba colonial, la Córdoba jesuítica (hoy Patrimonio de la Humanidad de la UNESCO), la Córdoba religiosa, clerical, “de las campanas” (por tantas iglesias una cerca de otra en el casco histórico de la ciudad), la “Docta” (por sus universitarios o doctores de la universidad Jesuítica del siglo XVII). Y aunque haya muchas identidades, o muchas formas de caracterizar una identidad colectiva, ninguna de ellas incluye lo indígena, sino que se erige por su oposición y negación, se construye en la diferencia” (Laguens, 2008: 8). Mejor dicho, ninguna de las cordobesidades incluye a lo indígena como parte del presente. La oposición es entre unas cordobesidades del pasado que alguna vez se relacionaron necesariamente con lo indígena y unas cordobesidades del presente donde lo indígena *es* el pasado y así tiene que ser pensado. La “narrativa fundacional” de la provincia (Ramos y Delrio, 2005) –y de la ciudad– construye una identidad selectiva que se puede enunciar a sí misma porque distancia las presencias comechingonas *como pasado* y las *esconde* en el presente. Esto se vincula al mito nacional de los orígenes europeos –en el sentido de fundamento esencial más que temporal– con el que se ha auto-imaginado la Argentina en los siglos XIX y XX y que se reproduce en nuestra provincia pregonando cordobesidades que resaltan matrices coloniales, clericales, universitarias y “gringas”, pero de ningún modo indígenas. A su vez, esta forma en que se inscribe la relación provincia/alteridades internas en el proceso histórico expresa también un modo de entender la cordobesidad dentro del escenario nacional (Briones, 2005). A modo de señalamiento, la identidad cordobesa en el imaginario argentino simplifica las cordobesidades locales en un conjunto variable de contenidos que la erigen en el “centro” del Interior y el “contrapunto” de Buenos Aires.

En el nombre de la ciencia: la no-autoctonía y la extinción comechingona como hechos

Pureza racial, esencia "cultural" y nativismo son esquemas de comprensión de las identidades indígenas desde el período colonial hasta nuestros días. Estos cuadros dan lugar a la idea de la extinción y permiten sostener la falta de autoctonía de los originarios que hoy reclaman reconocimiento. En efecto, si cambiamos el foco de la formación de la cordobesidad provincial a la de la cordobesidad-ciudad nos encontramos con que el discurso del indígena como extinto, y por ende pasado, adquiere un matiz importante. Los indígenas de la ciudad de Córdoba no sólo estarían extinguidos sino que los comechingones no habrían perdurado, durante los tiempos coloniales y republicanos, como autóctonos. Si estuvieron "al principio" de la fundación, desaparecieron por reemplazo o mestizaje con otros provenientes de regiones calchaquíes (los cuales, por supuesto, y a su turno, también se extinguieron o se licuaron como población y cultura en el mestizaje). En suma, la ideología de la cordobesidad urbana niega la perduración de la autoctonía de los indios del pasado, todos ellos desaparecidos. Esto se basa en "hechos de archivo".

La historiografía etnologizante más ortodoxa –desde Pablo Cabrera a principios del siglo XX hasta Prudencio Bustos Argañaraz en la actualidad– acentúa la procedencia foránea de los indígenas del Pueblo de La Toma. Ya Cabrera (1917, 1931) [22] hacía explícita la condición para esto, es decir, la extinción de los comechingones debido al exterminio físico en época temprana de la colonia, pero es en la producción historiográfica de la Junta Provincial de Historia[23] donde encontramos el discurso que enfatiza la desaparición de las poblaciones indígenas locales. En "Los indios del Pueblito no eran comechingones", Bustos Argañaraz[24] afirma –en el año 2011– que la única población indígena en el territorio de la ciudad al momento de la fundación de Córdoba eran los Quisquisacate, quienes se trasladaron al poco tiempo de

[22] Pablo Cabrera es considerado uno de los primeros etnógrafos y etnólogos locales, con una fuerte actividad académica en la Universidad Nacional de Córdoba durante la época de la Reforma además de ser un hombre de la Iglesia Católica. Ver Zabala (2010; 2012)

[23] Fundada en 1941 por el Superior Gobierno de la Provincia como órgano del Estado Provincial, y hoy dependiente en la actualidad de la Agencia Córdoba Cultura, con la finalidad de "promover la investigación histórica en general y el esclarecimiento del pasado de la provincia en particular. Entre sus funciones y atribuciones principales se encuentra la de asesorar al Poder Ejecutivo provincial en todo cuanto se refiera a los hechos históricos". http://www.cultura.cba.gov.ar/detalle.php?id=55

[24] Prudencio Bustos Argañaraz es un reconocido político, historiador y referente de la Junta Provincial de Historia.

establecida la ciudad al lecho (¡hoy inundado!) del Lago San Roque.[25] De acuerdo a sus palabras los comuneros del Pueblo de Indios de La Toma a fines del siglo XIX no podrían haber sido los comechingones, sino los Quilmes y Malfines trasladados a la ciudad de Córdoba en ocasión de la pacificación de los Valles calchaquíes, exactamente el mismo argumento con el que la élite local desacreditaba a sus opositores indígenas en los arduos pleitos por las tierras comunales durante los siglos XVIII y XIX. Carlos Page (2007) refuerza estas mismas ideas. Aún en muchos estudios contemporáneos de etnogénesis, en los que se registra que poblaciones consideradas extintas en el pasado "re-aparecen" en la actualidad reclamando orígenes indígenas, se puede observar el supuesto del éxito de los distintos dispositivos de desaparición, sea el exterminio físico en función de causas bélicas, enfermedades, maltrato y explotación o, la tendencia a pensar que la población sobreviviente pierde su condición de indígena debido al mestizaje (biológico o racial) y a la aculturación.[26] En cualquier caso, podría admitirse que los extintos comechingones eran aquellos con los que se "encontraron" los "fundadores de la ciudad", pero los indios de La Toma con los que se "encontraron" los historiadores y etnólogos dispuestos a escribir la historia de la ciudad, no eran los comechingones sino una masa de mestizos indios alóctonos.

Estos son "los hechos" positivamente documentados en archivos que se consideran también neutros desde las prácticas académicas y estatales oficiales. Frente a ellos está la "ideología" y hasta la "mala fe" de los que se dicen comechingones hoy. Al menos Tell (2010) nos propone que la ideología estaría también del "otro lado", en el hecho y en el archivo. Según ella, intereses de clase explican por qué los indios de La Toma fueron "des-autoctonizados". Pensar este colectivo como el resultado de traslados compulsivos y mestizaje durante la colonia, restándole por así decir la legitimidad de la perduración desde el origen, sería la contracara de un marcado interés en la especulación inmobiliaria con las tierras comunitarias que ocupaban a fines del siglo XIX ante una Córdoba que se expandía.

La sanción directa o indirecta de la discontinuidad indígena en la ciudad de Córdoba es un caso especial de lo que acontece para la región y la provincia. Ejemplos de esto abundan en los estudios sobre la prehistoria, la historia prehispánica y colonial

[25] http://www.adecirverdad.com/los-indios-del-pueblito-no-eran-comechingones

[26] Por ejemplo, Analia Signorile y Griselda Benso en un estudio reciente acerca de la zona de Calamuchita afirman que "son numerosas y complejas las causas del derrumbe demográfico de la población aborigen en general, y en este caso particular el de los de la provincia de Córdoba" (Signorile y Benso, 2005: 69). Estas autoras señalan entre "las posibles causas del despoblamiento aborigen" a los enfrentamientos, el maltrato, las enfermedades, el traslado forzoso y el mestizaje.

de Córdoba realizados desde fines del siglo XIX por Florentino Ameghino, Antonio Serrano, Fernando Aparicio, Aníbal Montes, Alberto Rex González, entre otros. Aníbal Montes es un caso singular. En su obra encontramos una idea de continuidad de lo originario local a través del mestizaje. No habría habido exterminio absoluto o extinción sino una continuidad del indígena y el español en el "criollo". Según el autor, ya en la época de la fundación de Córdoba, las principales familias de la élite fundadora tenían "sangre indígena" generalmente heredada por vía materna. A diferencia de algunos historiadores contemporáneos suyos, que enlazaban la desaparición de lo indígena local con la supremacía de la blanquitud en el mestizaje, Montes incomodaba al decir que las familias de abolengo no eran netamente hispanas. No obstante, la "opción por el mestizaje y la aculturación" no deja de plantear ambivalencias, sobre todo si se la contempla desde una narrativa provincial y nacional que la habilita situando a quien la esgrime en el cuadrante del "nacionalismo popular". Mestizaje y aculturación son entendidos como procesos por los cuales "sangre" y "cultura" indígenas desaparecen y se licuan por obra de "sangre" y "cultura" europeas que se imponen. Se refuerza entonces la noción de superioridad racial o cultural de lo "no indígena" ya que es lo que perdura, se mantiene y prevalece (Escolar, 2007; Pacheco de Oliveira, 2004 y 2010; Boccara, 1999). A diferencia del caso cuzqueño estudiado por Marisol De la Cadena (2004) en el cual el mestizaje (a través de la educación) desindianiza a los sujetos (y poblaciones) sin afectar "la cultura" indígena de los mismos, en Córdoba y Argentina el mestizaje se plantea como vehículo de desaparición de las huellas indígenas.

Pero hay otro problema. Aún en los arqueólogos que subrayaron la continuidad "sustancial" a través del mestizaje, la propia restricción de su enfoque a los cazadores y recolectores "prehistóricos" deja sin criticar, en los hechos, el hecho ideológico de la discontinuidad identitaria pasado-presente, que es también el de la discontinuidad entre "prehistoria" e "historia". Algo semejante sucede en los estudios más actuales sobre las comunidades indígenas durante la colonia y el siglo XIX que, siendo aún escasos, tienden a construir problemas desde la desestructuración de las sociedades indígenas, no obstante lo cual hoy despunta una "perspectiva que pone el acento en la persistencia y transformación de las sociedades indígenas reducidas e incorporadas al sistema colonial" (Tell, 2010:3).[27] Por otra parte, las investigaciones que toman períodos del

[27] La mayoría de los estudios acerca de las sociedades indígenas reducidas en pueblos de indios coloniales enfatizan "la desestructuración, dispersión y mestizaje de la población indígena, al mismo tiempo que ofrecieron una base para comenzar a construir perspectivas que matizan dichas conclusiones

siglo XX son casi inexistentes, con excepción de la labor investigativa del Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes que abarca con un enfoque continuista hasta el presente la historia de los indígenas en la ciudad de Córdoba, y los trabajos de Lucas Palladino y José María Bompadre. [28]

Para finalizar, baste señalar la existencia de un debate en curso. Hecha pública la rearticulación de la Comunidad de La Toma en base a su auto-reconocimiento como comechingones descendientes de los antiguos comuneros de la zona, Bustos Argañaraz, historiador sino oficial al menos oficioso de la cordobesidad ciudadana, se trenzó con algunos miembros de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma y del Centro de Investigaciones del Instituto de Culturas Aborígenes en discusiones en foros públicos y notas periodísticas. El debate tiene precedentes ya en los siglos XVIII y XIX cuando aún existía el pueblo de indios colonial, pero entonces la disputa "por la continuidad desde el origen" se tramitaba como parte del litigo judicial por tierras entre los comuneros de La Toma y la élite local, mientras ahora –por ahora- se restringe al ámbito de las opiniones.[29] Pero hay algo más importante aún: el debate de "ideas" acerca del estatuto de indígena autóctono en Córdoba no puede ahora soslayar las presencias de aquellos que reclaman dicho estatuto. Tanto "hechos" como "ideas" son acosados por las presencias indígenas porque ya no están sólo en el pasado.

generales. Estas perspectivas toman forma en una serie de estudios que están comenzando a revertir la escasez relativa de investigaciones sobre los siglos XVIII y XIX, a revelar prácticas y relaciones que sostuvieron la reproducción de algunos pueblos de indios y a explorar sus diversas respuestas a los desafíos que plantearon las políticas borbónicas, "provinciales" y liberales" (Tell y Castro Olañeta, 2011: 237).

[28] Ver CIICA (2009, 2012); Palladino (2012) y Bompadre (2013)

[29] Para comprender la sedimentación de la cordobesidad anclada en la extinción comechingona en la narrativa histórica provincial se requiere un análisis más exhaustivo del discurso de e la Junta Provincial de Historia, lo cual será tarea de la investigación para la tesis doctoral. Baste aquí un indicio. El mencionado Bustos Argañaraz decía en un periódico local con fecha de 7 de julio de 2011 (un día después de cumplirse el aniversario de la fundación de la ciudad): "Sirvan por ello estas líneas para celebrar el nacimiento de las nupcias que nos dieron origen, en un nuevo aniversario de esa fecha memorable que marcó, hace 515 años, el encuentro de las dos culturas que nos nutren". La visión del encuentro amigable inscripto en la noción de "nupcias" como eufemismo de conquista, la celebración de este mismo hecho que destaca la pertenencia a lo europeo, así como la alusión a "las dos culturas que nos nutren", ofrecen un ejemplo del modo de pensar en la Junta Histórica Provincial (http://www.adecirverdad.com/los-indios-del-pueblito-no-eran-comechingones).

Indígenas en los imaginarios y prácticas escolares

"¿Y cuándo vamos a ver aborígenes?" [30] -preguntó una niña de ocho años a su padre mientras participaban de una conmemoración del calendario aborigen. El padre, un tanto desconcertado, respondió: "¡¿Cómo cuándo vamos a ver?! ¡*Allí están*!", mientras señalaba a varios de los manifestantes que encabezaban la marcha con pancartas y emblemas. La nena añadió entonces desilusionada - "¡pero esos están *vestidos!*" La música andina de sayas y tinkus puesta a todo volumen me impedía oír las explicaciones del padre -a quien yo clasificaba como militante de una organización indigenista y profesor universitario- pero la gestualidad de la nena denunciaba que esos no eran los indios que ella esperaba ver. Los indios que le señalaba su papá no eran como esos de que le habían enseñado en la escuela pero "allí estaban". Para indagar qué podría estar en juego en esta escena que testimoniamos en una marcha por el Día del Aborigen Americano en 2008 debemos explorar con más detenimiento el imaginario escolar del cual la niña parece hacerse eco.

La idea de cordobesidad que requiere de un indígena originario extinto o mestizado existe y se reproduce a través de múltiples caminos pero las prácticas escolares conforman, sino el vector estratégico, al menos uno de suma importancia para entender la autoridad de esta representación. Bajo este supuesto hemos analizado manuales del segundo ciclo de la Educación General Básica, diseños curriculares de la Provincia de Córdoba y leyes referidas a la educación en el ámbito nacional y provincial, realizando además algunas observaciones etnográficas en situaciones educativas.

Los imaginarios sociales son el resultado de un proceso de construcción colectiva que se desarrolla en el marco de las relaciones sociales (Baeza, 2000) en un espacio de lucha por la hegemonía, en el cual algunos son dominantes y otros subordinados. En este sentido, los imaginarios sociales pueden entenderse como un conjunto de representaciones construidas simbólicamente en la interacción social que influyen en las "mentalidades y los comportamientos colectivos" (Romero, 2004). El discurso escolar proporciona una entrada al análisis de las representaciones hegemónicas de las identidades ya que la institución refuerza la naturalización de "atributos y valores" (propios y ajenos) mediante una visión "uniformizante" de la

[30] Este apartado retoma partes de lo publicado bajo el título "Representaciones escolares de "lo comechingón" en Córdoba" en la Revista del Museo de Antropología (ver referencia bibliográfica).

nación que se procesa a través de una "dicotomía simplista, una bipolaridad excluyente", nosotros y los otros (Novaro, 2003: 201). La expectativa de la niña para reconocer *como* indígena a alguien con una mínima vestimenta (o bien semidesnudo) nos está indicando la operación de un imaginario social que se corresponde –aunque no encuentre allí su causa– con los materiales utilizados y elaborados por los docentes de diversos niveles educativos (inicial, primario y secundario) en la ciudad de Córdoba.

Manuales con indios: indios manuables

Los manuales escolares, herramienta y fuente de información principal de docentes y alumnos, son objetos largamente explorados en pos de las vicisitudes de la "construcción y socialización discursiva" (Teobaldo y Nicoletti, 2007: 187) que, en nuestro caso, refieren a los indígenas en Córdoba. Hemos tomado como punto de partida para el análisis la instauración de un gobierno democrático, entendiendo que es a partir de este suceso que se evidencia una tendencia al reconocimiento de la diversidad cultural en nuestro país. Varios autores han reconocido que, a partir del año 1984, con el "retorno" de la democracia, se inicia una transición del modelo de "la homogeneidad cultural y crisol de razas" al modelo de "una Nación pluricultural" (por ejemplo, Podgorny, 1999). Por otro lado, esta transición se vuelca sobre un cambio anterior, más o menos fechable en 1980, en relación al modo de organizar los textos escolares que presenta la temática de clase "fragmentada por áreas" (Podgorny, 1999: 162). Este hecho nos autoriza a aislar el "tema indígena" de un modo comparable desde esa fecha hasta el presente. En un principio, organizamos la documentación de los manuales en base a períodos creyendo que nos íbamos a encontrar con grandes diferencias pero durante el análisis nos percatamos de que eran más relevantes las continuidades discursivas. No obstante, los períodos aislados siguen conservando un valor heurístico para captar pequeños cambios y deslizamientos. Los épocas, construidas en base a ciertos procesos y acontecimientos-clave, son: 1) segunda mitad de la década del 80 en la que se destaca el "retorno" a la democracia y un auge de los movimientos sociales, 2) década del 90 en la que se perfilan las políticas neoliberales contra las que se recorta la ley Federal de Educación, y 3) el momento presente en el que hay cierto reflujo de "lo neoliberal" verificable en los contenidos de la Ley de Educación Nacional 26206 (2006), la Ley de Educación Provincial 9870 (2010), la nueva propuesta de Diseño Curricular para la Educación primaria en Córdoba (2011) y, sobre todo, el despunte de

la reemergencia indígena en Córdoba. Nos proponemos entonces caracterizar las continuidades con leves cambios durante estos últimas décadas.

El modo en que los manuales abordan el tema “pueblos originarios”, en general, y “pueblo comechingón”, en particular, revela la configuración de un relato de extinción y desaparición que se sustenta mediante componentes tanto explícitos como implícitos.

Iniciamos este ejercicio con el manual Estrada, uno de los más consultados en el ámbito educativo local hacia mediados de los años ochenta, nuestro primer período. Sus páginas describen a comechingones, sanavirones y pampas como los “primeros pobladores del suelo cordobés” y puntualiza:

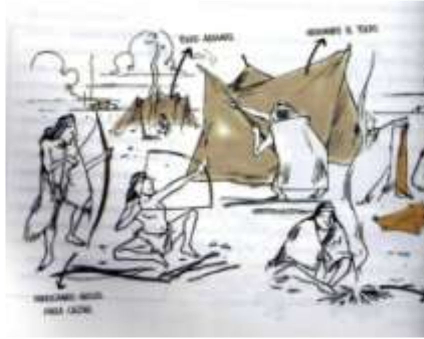
> Los ranqueles fueron la última raza indígena en extinguirse dentro del territorio cordobés. Ello ocurrió como consecuencia de la Campaña del Desierto (Estrada, 1987: 91)

La “extinción” deviene, trece años más tarde, “rápida desaparición” la que junto a la “falta” de escritura conspira para disponer de “información” de acuerdo a lo que enuncia otra editorial:

> ninguno de estos grupos indígenas desarrolló algún tipo de escritura y a su rápida desaparición, hace que sea muy pobre la información sobre ellos (Activa, 2000: 38)

A pesar de corresponder a periodizaciones diferentes, ambos manuales asumen la desaparición como un hecho, si bien el segundo ya plantea que puede estar incidiendo un problema de información que no pone en duda lo primero sino el acceso al “período indígena” de los orígenes. Este lugar-pasado queda respaldado en ambos manuales por el recurso a los tiempos verbales del pretérito. En cualquier texto de la serie seleccionada los modos de vida de los indígenas, en general, y a los comechingones, en particular, son presentados bajo la regla del “fueron”, “habitaban”, “vivían”, “eran”, “ocupaban”. El tiempo como “portador de significado” (Fabian, 1983) define mucho más que distancias cronológicas, ya que sus “estaciones” están implicando una jerarquía de permanencias y desapariciones.

Las imágenes también transmiten la “preterización” (Bompadre, 2013) del aborigen. La edición 1998 del manual Estrada, instancia de nuestro segundo período seleccionado, “imagina” una escena de la vida cotidiana indígena poniendo énfasis en actividades, vestimenta, instrumentos y actitudes asociadas al pasado.



Ya el manual Kapelusz de 2001 expone una fotografía de restos materiales, dotando de mayor realismo al documento del pasado.



En ambos casos, no obstante, se articula una visión estática de la vida aborigen que arqueologiza y hasta paleontologiza sus prácticas, situándola más cerca de la naturaleza muerta que de la cultura. Este efecto de inmovilidad hace de los indígenas el sujeto pasivo de una accción que ha sucedido en el pasado: son los "conquistados, evangelizados y civilizados", quedando clausurada la posibilidad de pensarlos como sujetos activos del presente (Teobaldo y Nicoletti, 2007: 181-182).

En concordancia con el Diseño Curricular para la Educación Primaria, los manuales segmentan el proceso histórico en tres períodos: "indígena", "colonial" y "criollo", destinando la presencia indígena a la primera de estas etapas, con alguna que otra excepción como ubicar en el período colonial a "los pocos indígenas que habían quedado" realizando labores de servidumbre. De esta manera, en el manual Kapelusz, edición 2007 se hace referencia a un "período indígena" que va desde "el origen o los inicios" hasta el año 1492 cuando inicia el "período colonial"; esta etapa se extiende hasta el primer gobierno patrio (1810), comienzo del "período criollo". Hay también modos de temporalización binarios como "La sociedad aborigen" y "La sociedad hispano-criolla" articulados por un acontecimiento que tiene el estatuto de nuevo origen: "Colón llegó a América" (Génesis, 1990). Todo ello viene ilustrado con una línea del tiempo iniciada en el año 14.000 A.C. que confunde lo indígena con el hombre prehistórico.

Cabe destacar que la idea de pasado adquiere una significación particular ya que éste no podría ser localizado específicamente en una línea del tiempo cronológica sino que más bien se trata –como afirma Soria– de un "tiempo sin tiempo", "un tiempo originario", un "tiempo interpretado como el afuera de la historia". Ya sea que el período indígena inicie 14.000 años atrás o sin un punto definido, el "estar fuera del tiempo" promueve los esencialismos descriptos, en este sentido observamos la idea de un "siempre así" , "un momento inalterable dentro de una línea temporal que reconciliaría a los indios con su especificidad, particularidad e indivisibilidad" (Soria, 2012: 13). Es decir, el discurso escolar no solo arqueologiza al sujeto indígena sino que además lo eterniza, situando lo indígena en un Origen que se lleva adentro como huella de identidad. Paradójicamente, la eternización de los indígenas que, como veremos más adelante, suele aflorar en los discursos de la emergencia, tensiona las identificaciones actuales *como* originarios (o descendientes) de comechingones en la ciudad de Córdoba.

Los títulos específicos de los apartados que tratan de los indígenas refuerzan la idea de un pasado remoto y funcionan como una manera de distanciarlos. En el caso del manual Activa el tema se presenta como "Los primeros habitantes de América" (Activa, 1999) y como "Los comienzos de Córdoba, los pobladores más antiguos" en el eje "Las sociedades a través del tiempo" (Activa, 2000); en esto no difiere de los manuales Santillana, ediciones1999, 2002 y 2005, en los que el tema aparece como "Las sociedades a través del tiempo: las sociedades indígenas", iniciando con la explicación del poblamiento de América seguida de la clasificación de los pueblos en cazadores-recolectores y agricultores. Se expone primeramente a los "pueblos más organizados" -mayas, aztecas e incas- y luego a los cazadores-recolectores y agricultores del territorio argentino "diaguitas, wichis, tobas, tehuelches, puelches, pehuenches, querandíes, huarpes, comechingones, sanavirones, atacamas, omaguacas, guaraníes, chaná timbúes y yamanas". En el caso del manual Kapelusz (2007) el tema es presentado como "Primeros pobladores de la actual Córdoba", distinguiéndose entre pueblos cazadores-recolectores y agricultores y citando a los "comechingones, sanavirones, pampas, ranqueles, quelosis y malquesis" que "habitaban" el territorio de Córdoba. Como se ve, el detalle de los etnónimos se encuadra en un marco evolucionista que no se discute. En esta misma línea, el manual Génesis expresa sin ambages que los comechingones y sanavirones eran:

> poseedores de una cultura primitiva, comparada con la alcanzada por los europeos y otras culturas aborígenes como la de incas, aztecas y mayas. (Génesis, 1990: 131)

Este marco conceptual parece remarcar separaciones relativas o de grado: la "cultura primitiva comparada con la alcanzada" por Europa, o "sociedades más grandes y complejas, como las de los incas y los aztecas" (Activa, 1999: 84) pero desliza sistemáticamente a esencialismos como "altas culturas americanas" (Santillana, 2002: 78). Mientras éstas incluyen "arquitectos y escritores" (Estrada, 1998), "importantes matemáticos y astrónomos" (Santillana, 1999), "constructores y científicos" (Santillana, 2002), los "primeros habitantes del actual territorio argentino" son simplemente "cazadores" y "agricultores" (Santillana, 2002).

Al evolucionismo implícito en el sentido común contemporáneo –que produce una extraña sensación de anacronismo en nosotros que sabemos que existieron corrientes de ideas evolucionistas hacia fines del siglo XIX– se le agregan las valoraciones morales. Por ejemplo, puede leerse que los "indios cordobeses" eran "politeístas" (Génesis, 1990: 135), con lo que esto implica para algunas de las versiones de la cordobesidad basadas en el catolicismo. El mismo manual subraya que los ranqueles "ocupaban su tiempo en malonear, beber, dormir y jugar, cuando no era época de siembra" (Génesis, 1990: 135) y que "cuando salían en malones eran sumamente crueles y depredadores" (Génesis, 1990: 136). En este caso, que corresponde al primer período seleccionado por nosotros, notamos que el cambio hacia una concepción de nación pluricultural aludido por Podgorny, que comenzaría a darse con el retorno a la democracia, implica ritmos muy diferentes. El manual Génesis muestra, siete años después de la recuperación democrática, la persistencia en la educación primaria de una imagen de barbarie sin eufemismos. La caracterización de los indígenas de la región como menos desarrollados que otros pueblos aborígenes e incluso como bárbaros y peligrosos genera la atmósfera propicia para el discurso ideológico de la extinción comechingona, que así resulta en un hecho "natural" y "moral" de la historia.

Ahora bien, si comparamos los manuales que hoy se usan en la educación primaria cordobesa con la legislación y los diseños curriculares vigentes, y sobre todo, con la presencia comechingona que se articula en procesos de comunalización, advertimos otro descompás entre los fundamentos normativos del discurso escolar sobre los indígenas y el que aún está en vigencia en los hábitos socioculturales. En efecto, el marco legal nacional e internacional en el ámbito educativo, junto al reconocimiento constitucional de derechos indígenas basados en la preexistencia a la nación, promueven una nueva mirada sobre estos pueblos en los manuales escolares. La Ley Nacional de Educación de 2006, en el capítulo sobre Educación Intercultural Bilingüe, garantiza:

> el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. (Ley 26206, artículo 52)

De aquí se deriva la necesidad de transformaciones sustanciales respecto del abordaje de la temática en los textos escolares. La mencionada ley es explícita.

> El Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, en acuerdo con el Consejo Federal de Educación, definirá contenidos curriculares comunes que promuevan el respeto por la multiculturalidad y el conocimiento de las culturas originarias en todas las escuelas del país, permitiendo a los/as alumnos/as valorar y comprender la diversidad cultural como atributo positivo de nuestra sociedad (Ley 26206, art. 54)

La propuesta normativa a nivel nacional en cuanto a “valorar y comprender la diversidad” opera con el implícito de culturas o lenguas “diferentes” a la normalidad y concebidas en términos esencialistas, es decir, en base a estándares de pureza y autenticidad. La reformulación que se atisba en los manuales está condicionada por estas ideas.

Así, por un lado, se reconocen indígenas contemporáneos, ya desde antes de la nueva ley nacional de educación. En el manual Santillana del año 1997 se afirma que “existe una numerosa población de indígenas en nuestro país” e incluso se mencionan los “derechos de los indígenas como primeros habitantes de nuestro territorio” (Santillana, 1997: 349). Más novedoso aún, el mismo manual dice que las “comunidades de nuestro país reclaman por el respeto a su cultura y la devolución de las tierras de sus antepasados” (Santillana, 1997: 344). No obstante, estos avances, el hoy de estos pueblos es encuadrado generalmente en un breve espacio en la última página bajo títulos como “Los indígenas hoy” (Santillana, 2002), “Los aborígenes en la Argentina de hoy” (Santillana, 2005) y “Los pueblos originarios hoy” (Kapelusz, 2007).

Por otro lado y al tiempo que se reconoce contemporaneidad, surge una nueva representación que antes pasaba desapercibida dado el fuerte énfasis en la extinción poblacional. El mismo manual Santillana de 1997 considera que los indígenas actuales son:

> descendientes de los pueblos que habitaban nuestro territorio antes de la colonización europea. La gran mayoría de ellos son mestizos, porque a lo largo de los años se fueron mezclando con personas de otros orígenes, sobre todo españoles y criollos. (Santillana, 1997: 350)

“Descendientes” y “mestizos” son modos de conjugar el mestizaje en tanto que blanqueamiento y criollización. El criollo de origen o ascendencia indígena parece ser la única forma moral tolerable en la revisión del relato histórico nacional y provincial. Esto configura grados de extinción de las esencias “culturales” y “lingüísticas” y hasta

"raciales". Así como se hace posible el retorno del evolucionismo "dentro" del mestizaje, la desaparición de lo indígena vía mestizaje sigue siendo compatible con la idea de desaparición física. En su edición 2005 el mismo manual Santillana especifica en que "actualmente en nuestro país *quedan pocos* descendientes de los primeros pueblos aborígenes" (Santillana, 2005: 59).

Durante 2009 y 2010 se realizaron evaluaciones del currículo vigente en Córdoba con la finalidad de elaborar un nuevo diseño aplicable en las escuelas a partir de 2011. La nueva propuesta curricular se enmarca en la Ley Nacional de Educación 26206 de 2006 y la Ley de Educación Provincial 9870 de 2010, así como en los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios acordados a nivel nacional. La ley provincial, en su artículo 77, reconoce a los indígenas como sujetos de derecho de una educación intercultural-bilingüe.

> La educación intercultural bilingüe es la modalidad del Sistema Educativo Provincial de los niveles inicial, primario y secundario que garantiza el derecho de los pueblos indígenas a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica, promoviendo un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, propiciando el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias. (Ley 9870)

Nada se dice, sin embargo, respecto de las comunidades indígenas locales y actuales viviendo en la provincia y, en particular, del proceso de comunalización comechingona. Así éstos continúan sin ser representados en los manuales cordobeses. Durante este tercer período que hemos identificado como de reflujo de lo neoliberal, la actualidad indígena es selectiva y queda restringida a:

> grupos mapuches en la Patagonia, tobas y wichi en el Chaco, guaraníes en Misiones y comunidades collas (descendientes de los diaguitas y otros pueblos) en el noroeste. (Santillana, 2005: 59)

Sin perjuicio de las observaciones anteriores, la nueva propuesta curricular no presenta marcadas diferencias con el diseño anterior – "neoliberal" – de 1997. Se sigue abordando la temática según el eje "Las sociedades a través del tiempo", utilizando las mismas categorías de "sociedades cazadoras, recolectoras y agriculturas" y de "nómades y sedentarios".

En resumen, el discurso que elaboran y reproducen los manuales a partir del retorno a la democracia ha sido bastante homogéneo con algunos pequeños cambios, más destacables en la última etapa, producto de los efectos de las reformas legislativas nacionales y provinciales. La principal modificación es el pasaje de un énfasis en la extinción y desaparición a otro que reconoce la persistencia en el "hoy" pero en

condiciones de mestizaje, es decir, de desaparición de la esencia cultural. Estos cambios desacompasados y bastante irregulares demuestran la fuerte inercia de los esquemas ideológicos compartidos por autoridades, editores, plantel docente y opinión pública. El efecto de la reemergencia de los comechingones en Córdoba sobre este ámbito de construcción hegemónica de sentidos es bastante limitado todavía. En el siguiente acápite se nos da la oportunidad de ajustar la lente sobre un experimento de capacitación docente cuya razón de ser es el reconocimiento de la presencia de la Comunidad de La Toma. ¿Qué sucedió en esta ocasión, más allá de los manuales? ¿Es posible reconocer la "diferencia" comechingona en el plano de la auto-identificación identitaria con la cultura que reconstruyen antes que con "la cultura comechingona"?

Docentes que se capacitan a través del testimonio indígena

Los manuales -con los imaginarios que sancionan- deben ser antes construidos e indicados como relevantes. La formación docente en general y la capacitación continua, en particular, son los ámbitos en que se realiza la confección y autorización de los textos. Valiéndonos de nuestra propia participación, plantearemos algunos problemas en torno a lo que sucedió en el curso de capacitación docente "Presencia de la Comunidad Comechingona del Pueblo de la Toma". Organizado por el Instituto de Culturas Aborígenes y la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de la Toma en el Colegio San Jerónimo de barrio Alberdi[31], el curso contaba con el aval de la Subsecretaria de Igualdad y Calidad Educativa del Ministerio de Educación provincial lo que garantizaba la asistencia de muchos docentes en busca de "puntaje". He aquí una instancia importante para "tomar el pulso" de las procesos de revisión hegemónica.

Durante algunos meses de 2008 y 2009 el curso se extendió a través de reuniones que duraban alrededor de cuatro horas. Entre mates y en un ambiente relajado se desarrollaban numerosas y variadas actividades con la finalidad de acercar a los participantes del curso información histórica y actual sobre los comechingones del Pueblo de la Toma. También se proponían actividades grupales de reflexión, discusión y elaboración por parte de los asistentes. Por último, y este era el objetivo principal de las jornadas, los curacas de la comunidad ofrecían testimonio oral y ritual de su conexión con sus antepasados. Por lo general, durante los testimonios nadie escribía, la escucha

[31] El Instituto de Culturas Aborígenes funciona actualmente en este colegio que pertenece a la Iglesia Católica debido a refacciones que se están realizando en el edificio institucional.

era atenta y la emotividad era visible, ya sea en las palabras cortadas y el llanto cohibido de los curacas o en los rostros de los asistentes y los aplausos acentuados.

Al final de la capacitación se les indicó a los participantes las consignas para un trabajo final que debía consistir en diseñar un modo de transmisión de los contenidos aprendidos a la comunidad educativa de la que formaban parte. Las propuestas fueron variadas: confección de unidades para abordar la temática en el aula a partir de una perspectiva inter-curricular, proyectos de intervención en la escuela y el barrio con la participación de miembros de la comunidad comechingona del Pueblo de La Toma, actos escolares en ocasión de las efemérides vinculadas a los pueblos indígenas (Día de la Raza o Día del Respeto a la Diversidad Cultural, Día del Aborigen Americano, Celebración de la Pachamama).

Las producciones escritas de estos docentes *que se capacitan* -algo así como los ensayos de reescritura de los manuales *después* de la experiencia del testimonio indígena- merecen ser analizadas por su carácter sintomático. Los docentes no dejan de plantear con asombro, como "nuevo descubrimiento", la existencia de los pueblos originarios como sus contemporáneos. Por ejemplo, entre los títulos de los trabajos podemos encontrar "Hoy los aborígenes tienen rostro", "Descubriendo pueblos originarios", "La historia aborigen está viva en Córdoba." Sin embargo, el reconocimiento de la presencia actual de indígenas en Córdoba queda siempre ligado a la idea de pasado, por ejemplo, cuando se hace mención a "pueblos primitivos", acotando "que aún existen", o que "permanecen pequeños grupos desconocidos para el mundo que mantienen sus costumbres". También interviene la atmósfera del pasado cuando se propone "rescatar parte de nuestros antepasados" o a "los primeros habitantes de nuestra provincia". Notamos entonces que en estos discursos se intenta dar cuenta de las presencias indígenas actuales con una terminología que hace cohabitar jerárquicamente pasado y presente, esto es, subordinando el segundo al primero. Una formulación sintética refiere a los comechingones como "culturas indígenas" de "nuestra provincia", "que tienen que ver con nuestro pasado" y "pueden enriquecer nuestro presente".

Esta especie de "relación petrificada", como la denomina Fabian (1983), puede trasladarse al vínculo entre los curacas comechingones y los docentes cordobeses. Los primeros eran percibidos por los asistentes como si hablasen desde el pasado, encerrados en aquel tiempo lejano en el que "verdaderamente" existían los indios. Como señala Soria en un estudio similar: "Lo indígena como parte del pasado fue un

sentido que definió modos de imaginar y nombrar un modo de existencia social distinto y distante de lo propio; 'lo indígena' se presentó asociado a un modo de vida, prácticas y costumbres que tienen que ver un momento histórico anterior en el tiempo, pero que todavía persiste en el presente bajo diversas formas de existencia y resistencia" (Soria, 2009: 9).

Lo que a primera vista aparecen como simples contradicciones entre el pensar y hacer docente refiere más bien a esa tensión que define al imaginario social cordobés: la cohabitación de dos líneas discursivas y argumentales incompatibles en la misma acción reflexivo-interpretativa. Como en el diálogo padre e hija en ocasión de la marcha, lo que resulta más sugestivo no es la reproducción del imaginario del indio ausente sino la tensión que la presencia le impone a aquel en el presente.

Otro de los aspectos que aparece en los textos de los docentes es la idealización y la mirada exotista. En un trabajo un docente expresa su agradecimiento y felicita a los organizadores del curso en estos términos: "cuál fue mi sorpresa al encontrarme con la misma comunidad comechingona de hace 500 años". O se pasa de los comechingones que "vivían, comían, trabajaban hace 500 años" a los que "viven, comen y trabajan como hace 500 años". En la misma línea se ordenan giros como "sobreviven a la civilización manteniendo su ideología milenaria" y "siguieron creyendo en sus dioses". Estas idealizaciones se oponen claramente a la arqueologización de los manuales pero lo hacen a expensas de sugerir una continuidad sin historia. La "esencia" comechingona no se ha transformado (y menos aún perdido) pese a cinco siglos de dominación. Así se entiende el deseo de la niña de ver "indios sin ropa". Se trataría de ser testigo y dar testimonio de una esencia "salvaje" que permanecería intacta en estos comechingones *a pesar de que* son empleados, profesionales, amas de casa, jubilados, católicos y cordobeses.

Los escritos también presentan una relación dicotómica nosotros-ellos que homogeneíza al interior de cada una de las partes; en consecuencia, se habla de la cultura o la identidad comechingona como una unidad. Una de los docentes promueve el "intercambio de culturas" entre los alumnos de un colegio y la Comunidad del Pueblo de La Toma, sin percibir que al interior de los supuestos grupos existe una diversidad de formas de entender y ejercer prácticas culturales. Soria (2008, 2009, 2010 y 2012) hace mención en reiteradas ocasiones a la tendencia a esencializar la diferencia cultural y conceptualizar la noción de cultura como cúmulo de costumbres, creencias y tradiciones. La referencia a un nosotros (lo propio, lo nacional) y un ellos (lo diferente,

lo diverso) es interpretada por esta autora como una relación de exclusión de un grupo respecto a otro, alertándonos que "este modo de plantear la relación entre nación y diferencia cultural, indica que lo 'propio' queda intacto, no problematizado y de alguna manera des-historizado, al tiempo que positivamente valorado en la afirmación de su mejor tradición: el respeto por la diversidad" (Soria, 2010: 175).

El paternalismo que caracteriza históricamente a muchas de las políticas estatales a nivel nacional hacia las comunidades originarias se descubre en algunas otras afirmaciones vertidas en los trabajos. Uno de los docentes establece un proyecto de trabajo conjunto con los alumnos en el aula en base al supuesto de que los pueblos indígenas se encontrarían en un lugar que requiere "valorar a los diferentes y a los más débiles". Otra docente escribe:

> Hoy al conocer a la comunidad comechingona de La Toma, siento mi ignorancia. Puedo darme cuenta que existen muchos frutos aún de esas raíces pero que provienen de árboles que requirieron mucho mas riego que cualquier otro, que soportaron muchos más vientos y lluvias que cualquier otro, mucho más esfuerzo para poder abrir sus ramas

Este tipo de visiones pueden llegar a sustentar el asistencialismo de facto de las políticas públicas y las prácticas "solidarias" que se promueven desde la ética cristiana: "tolerancia y misericordia" con los "indios que quedan", los cuales son "pocos, son muy pobres y debemos ayudarlos" (Novaro, 2003: 210). El entendimiento del nosotros-ellos en términos de "deberes" de los superiores hacia los interiorizados se deja entrever en las típicas frases "nuestros pueblos originarios", "nuestros aborígenes" o "los aborígenes de nuestra patria".

Finalmente, cabría llamar la atención sobre la terminología y los conceptos que a pesar de ser cuestionados por los docentes –esto es posible leerlo en las devoluciones que hicieron– terminan signando las producciones escritas. Por ejemplo, "descubrimiento", "encuentro de dos mundos", "nuevo mundo y culturas se descubrieron" son nociones que se utilizan en los textos sin dimensionar el sentido político o ideológico que éstos conllevan.

En general, esta experiencia de capacitación docente permite observar cómo las representaciones sociales son transmitidas y reproducidas incluso en contextos de reflexión crítica. No obstante, en los bordes del discurso pedagógico que enseña a los docentes la nueva verdad de los indios reemergentes, afloran presencias *perceptibles* que interpelan tanto a docentes y curacas como a la antropóloga.

Una clase de cuarto grado en una escuela "que ya sabe"

El docente daba una clase sobre "aborígenes" de Córdoba a alumnos de cuarto grado de una escuela cordobesa.[32] La escuela está ubicada en barrio Alberdi, el mismo barrio en que se encuentra la comunidad indígena. Allí realizamos algunas observaciones áulicas teniendo en cuenta que los alumnos saben de la existencia de los comechingones de La Toma.[33] Es decir, como en el caso del curso de capacitación, hemos rastreado la fuerza de los imaginarios sobre el indígena en aquellos que estarían en trance de criticarlos.

Se correspondía la escena de la clase a las representaciones de los manuales escolares y del diseño curricular provincial en las que el pasado determina el modo en que los pueblos originarios son articulados. En efecto, los significantes que circulaban eran "antiguamente", "nuestros hermanos", "nuestros antepasados", "vivían", "trabajaban", "cantaban", "bailaban". Sin embargo, la tensión pasado/presente que evidenciamos en el análisis de los textos escolares y del curso de capacitación volvió a "colarse" nuevamente. Mientras transcurría la exposición de los alumnos que refería a los comechingones, sanavirones y pampas como los pobladores del pasado cordobés, uno de ellos aseguró que esos mismos indígenas que ellos venían describiendo como "cazadores y recolectores", cuya deidad era el agua "porque vivían a las orillas de la laguna de Mar Chiquita", persistían en el presente: "hoy todavía quedan descendientes de los sanavirones". Incluso el mismo estudiante agregó que estos pueblos actualmente "viven acorralados por el Estado" en tierras que no son adecuadas y que por eso padecen una situación económica y sanitaria desfavorable.

Una situación similar tuvo lugar cuando tocó la exposición del grupo "comechingones" (otra de las "tribus" organizadas para la exposición oral). Ante la pregunta sobre la existencia actual de este pueblo indígena respondieron que sí, que había comechingones "todavía" y que vivían en "La toma, en Alberdi". En ese instante varios de los alumnos recordaron el fallecimiento de un curaca comechingón del Pueblo de La Toma[34]. Ahora bien, estos comechingones fueron descriptos en los términos de la imagen del manual: "eran" altos y barbudos, "vivían" en cazas pozo y "practicaban" la

[32] En cuarto grado de la escuela primaria se aborda los temas de Córdoba y el país.
[33] Desde la articulación de la comunidad aborigen, ésta comparte el espacio público con otras instituciones del barrio. En las procesiones, desfiles, actos públicos y otros eventos barriales, comunidad aborigen y escuela están presentes. Asimismo, la comunidad ha venido desarrollando tareas de difusión y capacitación en las escuelas del barrio desde el año 2008.
[34] Se referían a Rubén Villafañe quien fuese uno de los siete curacas proclamados en abril de 2008 con la articulación de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma

agricultura junto a la caza y la recolección, situándolos indistintamente en "la época de Colon", la del "hombre de Neanthertal" o como contemporáneos a "los Picapiedras." Luego se escuchó y vio el típico gesto del grito de indio, lo que suscitó un reto de parte de otro estudiante diciendo "¡los aborígenes no hacen más así!". Este alumno, que era el mismo que había advertido sobre la situación actual de los sanavirones, agregó: "mi mamá es guaraní, es descendiente de guaraní". Este discurso buscaba su lugar en el contexto de una clase que enfatizó la exotización y el pasado como el tiempo y el lugar de los indígenas locales: desde el niño gritando "como indio", el docente alentando a los alumnos para que se "vistan de indios, de aborígenes", hasta el resto de los estudiantes jugando a cazar como "hacían los indios", simulando tener lanzas y flechas en las manos.

En ámbitos donde se esperaría una visión reflexiva hacia la arqueologización de los comechingones debido a las relaciones habituales entre la escuela y la comunidad indígena encontramos una tensión entre la imagen del indio del pasado y la presencia indígena. Si tomamos el discurso y la actitud del niño "que sabía" podemos pensar que una forma de resolver esta tensión parece ser la de distinguir entre los "indios de verdad" que estaban antes y los "descendientes".

Como hemos observado en este breve análisis del discurso y la práctica escolares, hay contradicciones, paradojas e inconsistencias de diversa índole. Por una parte, la letra de la ley no se verifica en la materia de su aplicación, es decir, el sujeto comechingón actual; por otra parte, el diseño curricular para la educación primaria provincial sigue menos la legislación educativa nacional que las líneas editoriales de los manuales, y por último, la fuerza de los imaginarios sociales es tal que incluso en los ámbitos donde se espera cierta crítica de la arqueologización de los comechingones, no se puede ver indios "verdaderos" más que en el pasado.

Respecto de las transformaciones en el ámbito de la educación que se realizan en nombre de la diversidad cultural y la interculturalidad, cabe, para finalizar, refrendar la distinción propuesta por Soria entre una "estrategia de visibilización de la diversidad" y una de "legitimación de la alteridad". La visibilización de la diversidad se introduce como política de reconocimiento de un "multiculturalismo manejado" que no incita transformaciones radicales respecto de una redistribución del poder y de las "matrices políticas, económicas, ideológicas y epistemológicas que han hecho posible ciertas formas de concebir y vivir –en el sentido material y simbólico del término– la diferencia cultural" (Soria, 2010: 179). Según la misma autora, resulta evidente que las

transformaciones en el sistema educativo en dirección multi o intercultural no generan, necesariamente, el paso del paradigma de la homogeneidad (propio del sistema educativo con el que se constituye la Argentina como Estado-Nación) al de la heterogeneidad (Soria, 2008).

Memorias familiares y el "casi la nada": secreto y publicidad

A pesar del vasto registro histórico en documentos oficiales acerca de los aconteceres del Pueblito de La Toma desde tiempos de la colonia, las historias y sentidos de pertenencia de los actuales comechingones no han dependido de aquel sino de las memorias familiares transmitidas inter-generacionalmente en condiciones semi-clandestinas. Y es que precisamente los archivos oficiales han reservado esa información o en todo caso pareciera que los historiadores locales han realizado lecturas orientadas a no dar cabida a un pueblo de indios en pleno centro de la ciudad. Sin perjuicio de lo anterior aparece otra hipótesis. La desestructuración jurídica y dominial del Pueblito hacia inicios del siglo XX privó al acto de documentación pública archivística sobre los indígenas de su principal interesado, los propios indígenas. De ahí en más el archivo público sólo podía registrar la invisibilización de éste. No por ello la historia dejaría de memorizarse en la "otra escena".

Cada segundo y cuarto martes del mes llega la tardecita y empiezan a reunirse en instalaciones del ICA algunos curacas y miembros de la Comunidad. La finalidad de estos encuentros suele ser informativa y organizativa, planificando actividades como visitas a las escuelas, eventos y celebraciones especiales, y participación en ámbitos barriales o de la sociedad más amplia. En una de esas reuniones estaba un periodista y vecino que realizaba una entrevista y tomaba fotos para el próximo número de la publicación. Ante sus preguntas, los curacas e integrantes de la comunidad iban comentando "cosas del pasado" que les transmitieron sus mayores, "cosas que hacían los de antes" y que algunos de ellos en torno a los 80 años habían llegado a vivir cuando niños. Añoraban donde estaban las barrancas, las quintas, los cortaderos de ladrillos, los hornos y el molino. Mencionaban las actividades en torno al río Suquía en tiempos en que no estaba prohibido su disfrute debido a la contaminación. Recordaban con nostalgia ese valle del Suquía con su paisaje de espinillos, talas, algarrobos, piquillín antes de la urbanización y el actual proceso de expansión inmobiliaria.

Durante esos momentos el encontrarse se vuelve un caldero de identificaciones. Las memorias construidas y resguardadas al interior de las familias es puesta en común y reactualiza el sentido de co-pertenencia, los orígenes y el pasado en común, los ancestros que vinculan por parentesco a muchos de los miembros de la comunidad que antes ni se conocían. Las memorias son propias de cada familia pero están relacionadas entre sí y dibujan un entramado de relaciones sociales de larga data. Las identificaciones como procesos afectivos y sensitivos son posibles a partir de estas memorias familiares que se convierten en inter-familiares.

El prolongado resguardo de esas memorias en el seno familiar durante casi un siglo es explicado por los actuales miembros de la comunidad como un síntoma de la discriminación vivida por sus mayores. Es recurrente en la narración de las personas entre 50 y 60 años –cuyos padres habían nacido y crecido en el período en que La Toma comienza a ser Alberdi (1910) – el sentimiento de vergüenza que les deparaba ser señalados como "los indios" del Pueblito (por otra parte, en trance de desaparición). Por esos años se construyen las primeras escuelas en la zona las que posiblemente hayan acentuado el surgimiento de estas actitudes. Las transformaciones urbanas y demográficas con la inmigración de italianos también instalaban prejuicios frente al "ser indígena" en un tiempo en que se celebraba el nacimiento y fortalecimiento de la nacionalidad. Es por esto que la transmisión de estos saberes y sentires ponía el acento en el hecho de no hacerlos públicos, no decirlos a "los de afuera", mantenerlos "en secreto".

En el trabajo del CIICA (2009) los investigadores denominan "curacas ocultos" a aquellas personas que han actuado como líderes familiares, transmisores de las memorias indígenas del pueblo de indios devenido barrio Alberdi, es lo que Elizabeth Jelin denomina "emprendedores de la memoria". (Jelin, 2002) Belisario Villafañe, Julio Villafañe, Doña Carmen Acevedo y sus hijos (fruto de su matrimonio con Bruno Canelo), Doña Eduviges Ontivero, Pedro Villarreal, Gregorio Villarreal, Mercedes Salinas de Cortes y Gregorio Cortés fueron los más recordados (CIICA, 2009). Estos curacas, ocultos al igual que sus saberes, memorias y sentires, guardaban de sus antepasados el dolor del despojo pero también el título de propiedad o escritura de sus lotes en el Pueblo de La Toma. Les hablaban a sus hijos de los ancestros, de los linajes y curacazgos, de los conflictos territoriales, de las costumbres familiares, pero sobre todo les solicitaban que recordaran su procedencia originaria.

La emergencia de los comechingones "casi" desde la nada implica el largo período en el que se han reproducido mediante estas memorias ocultadas al resto de la sociedad cordobesa, "memorias subterráneas", en términos de Michael Pollak. (Pollak, 2006) La auto-marcación pública como comechingones depende de una auto-marcación que se tramitó "en secreto" en los ámbito familiares. El "secreto" como mecanismo de defensa y preservación significa, según el Diccionario de la Real Academia Española, una "cosa que cuidadosamente se tiene reservada y oculta". Al hacerse público, el secreto entrega esa "cosa" que siempre estuvo, está y estará. El "casi la nada" con que el imaginario provincial sintetiza la extinción y el mestizaje –y la ausencia de archivo durante casi todo el siglo XX– se diluye en el acto de recordar y lo recordado. El "casi" da lugar a "algo": el recuerdo de los antepasados recordando el origen.

En esa misma jornada uno de los curacas señalaba sus orígenes étnicos múltiples a partir de su ascendencia española, colla y comechingona. "¿Y usted qué dice?"-preguntaba a uno de los presentes que no forma parte de la comunidad. Esta persona interrogada por el curaca es miembro del centro de investigaciones del ICA y uno de los promotores de las investigaciones acerca de La Toma respondió -"sin inventar, uno es lo que se siente". El curaca afirmó entonces que de todas esas ascendencias la que sentía era comechingón. Este mismo curaca siempre recuerda una frase que le dijo su abuelo a su madre, señalando a un grupo de personas que pasaban: "Estos son comechingones, como vos y tus hijos que vas a tener." "Lo que se siente" y "lo que les han dicho desde siempre" constituyen dos mecanismos-clave en las identificaciones comechingonas. Ese, precisamente, es el secreto recuerdo que guardaban sus antepasados para conectar el pasado y el futuro en el presente. Sosteniendo que invisibilización no es lo mismo que inexistencia, los comechingones de hoy no aparecen desde la nada sino que reemergen haciendo visible lo que "ya estaba" y poniéndole un nombre a eso que "saben desde siempre" aunque recién ahora lo digan para gentes que no lo sabían.

Capitulo 3

Surgiendo "casi desde la nada": "comunidad indígena" e "identidad indígena" en el proceso de reconocimiento de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma

En este capítulo daremos cuenta del proceso de reconocimiento de la "comunidad" de La Toma como un campo de negociación y confrontación, determinando los actores intervinientes, las relaciones de poder entre ellos, el manejo de ciertos recursos, los objetivos políticos heterogéneos y la búsqueda de legitimidad de un fin que se comparte pero que está anclado en un malentendido. La noción de "middle ground" refiere a un nuevo sistema de significados e intercambios, a través del cual indios y no indios confrontan y negocian en busca de sus objetivos (Conklin y Graham, 1995: 695).[35] Los investigadores, docentes, intelectuales, estudiantes, militantes del ICA y los funcionarios y técnicos del INAI y de la Subdirección de Integración Cultural de las Minorías,[36] por un lado, y las familias de la Comunidad por el otro, ingresan a este campo de negociación con intereses disimiles. Mientras las organizaciones sociales o indigenistas como el ICA y los organismos de Estado referidos a política indígena, como el INAI y la Subdirección, intervienen en el movimiento indígena local a partir de sus agendas y posiciones políticas, autorizando su propia existencia y permanencia, las comunidades como La Toma "asumen" el juego de los reconocimientos disponibles, tanto sociales como administrativos, y se valen de ellos para institucionalizar la comunalización.

Como señalan Conklin y Graham, "el campo de negociación y confrontación se forja sobre la base de supuestos acerca del Otro y respecto de lo que el Otro puede contribuir a objetivos específicos. Estos supuestos […] siempre implican equívocos

[35] Mi traducción. El concepto de campo de negociación ("middle-ground") fue desarrollado por Richard White, historiador, para explicar las relaciones interétnicas en la región de los Grandes Lagos entre los siglos XVII y XIX. De allí los retoman Conklin y Graham en su análisis de la ecopolítica amazónica en Brasil.

[36] La Subdirección de Integración Cultural de la Minorías es un área dependiente de la Secretaria de Derechos Humanos del Gobierno de la Provincia de Córdoba que se ocupa de inscribir "la cuestión indígena local" en la agenda estatal.

interculturales y malentendidos estratégicos” (Conklin y Graham, 1995:696).[37] Estos equívocos y malentendidos refieren en nuestro caso al sujeto comunitario atribuible a una identidad indígena. En este sentido, los comechingones de La Toma “en pos de la comunidad” tejen alianzas con los distintos actores del sistema de reconocimientos sociales y administrativos que traen sus propias ideas acerca de lo comunitario y que, como veremos luego, con el tiempo manifiestan rupturas, grietas y desencuentros que modifican la escena de la reemergencia comechingona en Córdoba.

La comunalización, en cuanto objetivo buscado por todos los actores del campo, implica procesos y prácticas diferenciadas, a saber: 1) la comunidad como efecto del reconocimiento y la marcación en ocasión de una investigación llevada a cabo por el Instituto de Culturas Aborígenes; 2) la comunidad como efecto del reconocimiento y auto-marcación de las familias interpeladas por dicha investigación y 3) la comunidad como efecto de la institucionalización de la misma mediante la obtención de personería jurídica ante el INAI. Todas estas prácticas diferenciadas siguen orbitando en base a cierta idea de comunidad como “sentido de co-pertenencia” de sus miembros que “combina componentes afectivos y cognitivos, sentimiento de solidaridad y entendimiento de identidad compartida” (Brow, 1990).

Describiremos entonces los actores relevantes y los tipos de marcación de comunidad e identidad indígena que buscan imponer, siempre teniendo en cuenta el trasfondo ideológico de la narrativa histórica provincial, los relatos de la extinción comechingona y las representaciones sociales que inscriben lo indígena local en el pasado (capítulo 2). Nos centraremos, sobre todo, en algunas situaciones de conflicto surgidas en el proceso actual de comunalización y en sus efectos en el campo de aliados. Además, señalaremos algunas consecuencias de la aparición de la comunidad de La Toma en el organigrama del Estado provincial y en sus modos de reconocer la presencia comechingona.

Actores principales del proceso de reconocimiento

Antes de avanzar es necesario describir brevemente los actores principales del reconocimiento. Se trata de los actores que a través de sus negociaciones y estrategias van suturando el “nuevo malentendido” por el cual lo comechingón –aceptable como

[37] Mi traducción.

identidad indígena– se hace sujeto y se sujeta a una comunidad de la cual se esperan ciertos atributos y acciones ideales.

El Instituto de Culturas Aborígenes[38]

En vísperas de las conmemoraciones oficiales al cumplirse los 500 años de la Conquista de América, un grupo de migrantes de otras provincias argentinas (Jujuy, Salta, Neuquén) y países limítrofes (Bolivia y Paraguay) se reúnen convocados por uno de ellos con la finalidad de "conformar un equipo que saliera a decir una palabra diferente al discurso oficial."[39] Durante el primer año, las actividades desarrolladas por el grupo eran charlas y exposiciones acerca de "lo aborigen desde tres ejes principales: tierra, lengua e identidad"[40], que se organizaban en escuelas, centros culturales, bibliotecas y universidades, entre otros espacios. En el año 1993 comenzaron a ofrecer clases de lengua originaria (quechua, mapudungun y guaraní) en un salón alquilado en el barrio Alberdi. Al autofinanciamiento inicial, se le sumaron en este momento otros modos de recaudar dinero para solventar el gasto de alquiler como el cobro de un arancel mínimo, peñas, venta de comidas y artesanías, entre otros. Ya en marzo de 1994 se inició una carrera de formación superior, la Tecnicatura en Lenguas y Culturas Aborígenes con orientación en Quechua, Mapuche y Guaraní, aprobada por el Ministerio de Educación de la Nación. Actualmente, la labor académica del ICA depende del Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba y ha agregado a su oferta académica una Tecnicatura en Investigación Folklórica, Profesorado en Antropología, Historia, Música y Enseñanza Primaria.

---

[38] A lo largo de 20 años el ICA se ha presentado y actuado como una organización a-confesional y a-partidaria en la que participamos personas de diversas creencias religiosas o agnósticos y militantes de distintos partidos políticos o independientes. No obstante, la pertenencia a partidos políticos o la profesión de la religión católica de muchos de sus miembros y dirigentes a título individual ha implicado que desde otros sectores del movimiento indigenista local (organizaciones, comunidades, activistas y organismos estatales) se asocie al ICA en su conjunto con "una" iglesia o "un" partido político.
[39] Ver Reseña histórica del Instituto de Culturas Aborigenes. Desde 1992 otra voz, otro camino, otra historia. Córdoba, Agosto de 2011.
[40] Ídem.





Sede del Instituto de Culturas Aborigenes en barrio Alberdi, ciudad de Córdoba. En el marco de dos celebraciones: el Culto a la Pachamama y el Areté Guasú, respectivamente**.**

En el mes de octubre de 2005 el ICA organiza el Primer Congreso de Culturas Originarias bajo el lema "Córdoba recuperando la conciencia aborigen". A la par, comienza a abocarse a una búsqueda por conocer las realidades de los originarios locales ya que hasta el momento la cuestión de la presencia indígena en la ciudad de Córdoba respondía a la situación de los migrantes de provincias argentinas o de países limítrofes que se auto-adscriben a una ascendencia originaria. La misma persona que en 1991 había convocado a otros migrantes que se auto-reconocían originarios, en el 2005 transmite a los miembros del ICA su iniciativa de realizar el congreso mencionado y de iniciar un proceso de investigación en el mismo barrio donde se encuentra la institución. Ambas actividades son organizadas y llevadas adelante en el Centro de Investigaciones del ICA.

Volviendo a la investigación del ICA, concretamente la del CIICA, la información inicial con la que se contaba acerca del Pueblito hacia 2005, situaba sus orígenes en el traslado forzoso de Calchaquíes hacia fines del siglo XVII, quienes entonces habrían conformado un "pueblo de indios" con permanencia durante varios siglos en Córdoba y en el territorio donde vendría a fundarse y hoy se encuentra el ICA. En este contexto, se dan los primeros pasos para contactar a las familias antiguas de barrio Alberdi y en consecuencia, del Pueblo de La Toma.[41] El encuentro íntimo de la entrevista comienza a arrojar información de que la gente se reconocía como descendientes de comechingones y no de diaguitas. La investigación revelaba un dato clave en la búsqueda por visibilizar la presencia indígena local. El lema del primer

[41] El criterio para determinar la antigüedad de la familia en el barrio era el de haber nacido y permanecido en la zona durante varias generaciones. El conocimiento de estos datos por parte del cura párroco del barrio, miembro fundador del ICA y del CIICA fue fundamental para establecer los primeros contactos.

congreso –que se ha mantenido durante los tres congresos subsiguientes[42]– hallaba sustento en este hecho, ya que asomaba la posibilidad de que "Córdoba recuperase una conciencia aborigen perdida." De este modo, el ICA se convierte en el primer agente de reconocimiento de la existencia de "descendientes", primero, y de "comechingones", más tarde, en el Pueblo de La Toma, ofreciendo un espacio catalizador para recordar y encontrarse que más tarde llevaría a otros pasos en la comunalización e institucionalización de la identidad de sus miembros. Se ve así cómo esta institución, con una trayectoria de veinte años en la ciudad, un gran crecimiento en el área educativa en los últimos años y cierta visibilidad pública, actúa como legitimante de esas identificaciones emergentes contra las pretensiones de algunos miembros de la Junta Provincial de Historia, quienes como veíamos en el capitulo anterior, ya desmentían la procedencia comechingona de los habitantes de La Toma. Desde el ICA se enfrenta este discurso oficial, reconstruyendo un pasado que, con el consentimiento de las familias comechingonas, se instaura como una "nueva verdad" o la "verdadera historia" de todos los cordobeses, quienes ahora pasaban a la categoría de haber sido engañados. Se teje entonces una alianza[43] entre el ICA y las familias contactadas en estos primeros años. Mientras unos generan las condiciones para la "toma de conciencia", cumpliendo una de sus metas que es la de instalar la discusión acerca de la cuestión indígena provincial como un fenómeno actual, las familias reconstruyen una historia y, con ello, un presente que les permite visibilizarse como Comunidad Comechingona.

En síntesis, el ICA se posiciona políticamente en el incipiente movimiento indígena local constituido por algunas comunidades comechingonas que, como la de La Toma, comienzan a comunalizarse (y algunas también a institucionalizarse) en la última década.

Las siete familias

Las familias contactadas durante el primer momento de la investigación institucional fueron siete: Acevedo, Aguilar, Canelo, Iriarte, Lutri Cortés, Villafañe y Villarreal. Algunas más numerosas que otras, todas ellas comienzan a participar de

[42] Desde el año 2005, el ICA ha organizado bianualmente el Congreso de Culturas Originarias en la ciudad de Córdoba como estrategia política de formación y difusión de la temática en la sociedad cordobesa, principalmente en el ámbito educativo. El segundo, tercer y cuarto congreso tuvieron lugar en octubre de 2007, 2009 y 2011, respectivamente, contando con presencia de indígenas y no indígenas así como de disertantes, talleristas o asistentes.

[43] El Diccionario de la Real Academia Española define alianza como una "unión de cosas que concurren a un mismo fin."

reuniones periódicas en un espacio cedido por el ICA a los fines de fomentar la comunalización y formalizar su institucionalización, lo que implica el proceso de tramitar la personería jurídica con el consiguiente reconocimiento administrativo por parte de los ámbitos estatales.

Dichas familias se distribuyen en la zona. Algunos son vecinos de un mismo sector; algunos viven cerca del Río Suquía, y otros más alejados. Pertenecen a distintas clases sociales entre los sectores medios y bajos con condiciones socioculturales y laborales diferentes. Hay profesionales, empleados y trabajadores independientes. Hay jubilados, amas de casa y changarines. Por ende, hay diferencias en los niveles de escolarización. La mayoría son católicos aunque con grados variables de práctica religiosa. Por ejemplo, sólo algunos participan en ámbitos de la iglesia católica haciendo labores en las capillas barriales, Liga de Madres o grupos eclesiales de base. Por lo general, el grupo de los profesionales o trabajadores independientes de clase media no manifiestan participación directa en este tipo de trabajo comunitario eclesial.





Un barrio, dos zonas. En la primera foto observamos viviendas lindantes al Rio Suquia, en la segunda alejadas del mismo, cercanas a la avenida Duarte Quiros o lo que se considera “la zona alta”, esto es Alto Alberdi.

Respecto de las condiciones socioeconómicas de las siete familias puede observarse bastante heterogeneidad. Desde profesionales, universitarios, docentes con estabilidad económica y laboral, poseedores de propiedades hasta desempleados y analfabetos que subsisten con la tarea de recolección en carros tirados por caballos, cuyas precarias viviendas y lotes familiares corren (o han corrido) peligro de remate debido a la falta de pago de impuestos. Por lo general, más allá de la variedad de condiciones inter-familias, las realidades socioeconómicas son compartidas al interior de las familias.

Si bien con el tiempo los investigadores del ICA han contactado a otras familias y personas que también se reconocen como descendientes de los comechingones de La

Toma, son estas primeras siete las que se reúnen con la finalidad de conocerse y reconocerse. Incluso muchos de los nuevos integrantes de la comunidad que se han sumado recientemente, están emparentados a algunas de las familias originales. Por otra parte, no todas las personas y familias contactadas y entrevistadas han decidido formar parte de la comunidad, más allá de su identificación como comechingón o descendiente de los comechingones del Pueblo de indios de La Toma.

Es así que "el 8 de octubre de 2007 algunas familias se reencuentran y deciden rearticular la Comunidad" (CIICA, 2012: 282), motivados sus miembros por un común interés en hacer público lo que mantenían en el ámbito privado y familiar. "Nos juntamos para que se conozca nuestra identidad", me decía uno de los actuales curacas. El encuentro implicó reconocer parte de sus familias con las que estaban emparentados pero no tenían necesariamente un contacto cercano. "Los Villafañe son parientes de los Lutri y los Aguilar de los Villarreal", me comentaba una entrevistada, "porque se casaban entre primos, se casaban entre ellos y casi todos somos un poco parientes." De hecho, los Canelo y Acevedo también son parientes porque descienden del curaca Lino Acevedo, quien tuvo como yerno a Bruno Canelo. Así vemos que estas primeras familias reconocen compartir lazos de parentesco en generaciones anteriores que no habían sido vividos como tales, al menos a lo largo del último siglo.

De estas familias, una se vincula al Centro de Investigaciones del ICA a través de una persona que se había sumado al proyecto de investigación con conocimiento de su ascendencia indígena e interesada en profundizar en una búsqueda personal y familiar. Se vuelve entonces investigadora e informante. En cuanto a las seis familias restantes no encontramos vínculos previos con la institución en sí, sino con uno de los miembros del grupo de investigadores que debido a su labor como cura párroco con extensa trayectoria es conocido en el barrio.

El orgullo al identificarse como comechingones de La Toma, originarios habitantes de lo que hoy es Alberdi, sumado a la intención de visibilización pública y con el sostén de una organización "amiga" que es del barrio y que, en cierta medida, goza de legitimidad[44] a nivel local respecto del abordaje de la cuestión indígena, son algunos de los elementos que conjuntamente con una coyuntura favorable –la retórica del multiculturalismo– propiciaron la comunalización de las siete familias iniciales.

[44] Esto, a pesar de que el ICA recurrentemente ha sido señalado como mecanismo de evangelización de la religión católica en las comunidades indígenas debido a la presencia de un sacerdote en el grupo de fundadores y en la dirección académica.

Las siete familias comenzaron su visibilización pública como descendientes y/o comechingones aprovechando la ocasión del Segundo Congreso de Culturas Originarias organizado por el ICA. En abril del 2008 se nombran *curacas,* autoridades por familia, y se reúnen con técnicos del INAI para tramitar la personería jurídica.

El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas

El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) se crea en 1985 a partir de la sanción de la ley nacional n° 23.302 sobre Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes en Argentina. Dependiente del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación, tiene como propósito "asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas garantizando el cumplimiento de los derechos que los asisten, consagrados constitucionalmente."[45] Este organismo es la autoridad de aplicación de la política indígena en Argentina, y desde el año 2004, cuenta con participación de representantes de comunidades indígenas del país, a través del Consejo de Participación Indígena. Su actuación en la provincia de Córdoba comenzó hace pocos años (la última década) cuando dieron inicio los procesos de comunalización comechingona y su institucionalización.

En parcial respuesta al mismo proceso, el Estado provincial ha creado en 2007 dentro de la Secretaria de Derechos Humanos un área abocada a "lograr la inclusión y el respeto a los derechos humanos de las minorías culturales y étnicas (pueblos originarios y migrantes), bregando por su dignificación integral y goce pleno de sus derechos en la provincia."[46] La acción del INAI en Córdoba ha tomado fuerza con la intermediación de este órgano local en un momento en el cual numerosas comunidades comechingonas iniciaban el trámite de la personería jurídica. Además, la presencia de comechingones en el Consejo de Participación Indígena antes mencionado, implica una mayor visibilización del INAI en nuestra provincia.[47]

---

[45] http://www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site

[46] Folleto de publicidad de la Secretaria de Derechos Humanos de la Provincia de Córdoba.

[47] Actualmente hay dos representantes del pueblo comechingón en el CPI, ellos son Aldo Gómez y Gladys Canelo miembros de las comunidades Tikas y Quisquisacate, respectivamente.

El "campo de negociación" del malentendido: la "comunidad indígena" y la "identidad indígena" según el ICA, el INAI y las siete familias

La Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma surge en el marco de una investigación realizada por miembros del Instituto de Culturas Aborígenes. En el año 2005, los investigadores del ICA, contando con un dato que mencionaba la existencia de un pueblo de indios en barrio Alberdi, deciden elaborar un proyecto con la finalidad de conocer qué había sido de los descendientes de esos habitantes tantos años después. Como señalan ellos mismos, "esta pregunta da inicio a un proceso de búsqueda". A lo largo de ese año y los subsiguientes, se establece el contacto con algunas familias históricas del barrio que contradecían la versión oficial acerca del origen diaguita de La Toma afirmando que "son de aquí, por lo tanto, comechingones" (CIICA, 2012: 282). "Antigüedad" (familias históricas del barrio) y "localidad" (son de aquí) fueron los parámetros a partir de los cuales se buscó y contactó a algunas familias en la etapa inicial de la investigación del CIICA.

Varias familias son entrevistadas y siete de ellas van aportando documentos personales y públicos tales como escrituras, cartas, planos y fotos que, a la par de las memorias orales, la búsqueda bibliográfica y el trabajo de archivo, culminan en un corpus de información que, con el tiempo, da por resultado dos libros publicados: *"Hijos del Suquía. Los comechingones del Pueblo de La Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy"* en 2009 y *Aborigenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión* en 2012. El primero de ellos ha sido de mucha utilidad en el proceso de reconstrucción del pasado de los propios comechingones y en el fortalecimiento de las identificaciones a lo largo del proceso de comunalización, por lo cual posee un valor particular ya que no sólo es una herramienta de difusión y conocimiento, sino que además el libro adquirió para la comunidad un lugar de referencia, legitimación y aprendizaje. De este modo, los "descendientes" de los comuneros que habitaron el histórico "pueblo de indios", con un bagaje material y simbólico (planos, cartas, fotos, documentos, memorias familiares, recuerdos, vivencias) iniciaron la reconstrucción de su pasado y se transforman en los comechingones de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma.

El año 2008 los encuentra nombrando autoridades internas en base al "antiguo" sistema de representación indígena de La Toma que el INAI luego les exigiría asentar en papel legal. Así surgen siete curacas (uno por familia) proclamados en un acto

público difundido incluso por los medios masivos de comunicación local. *La Voz del Interior*, uno de los principales periódicos cordobeses, informaba el viernes 18 de abril de 2008 en su versión digital:



"Comechingones de La Toma proclaman a sus curacas"

Caciques de ciudad. Ramón Aguilar, Alberto Canelo, Rubén Villafañe y Lucía Villarreal con mapas que certifican su asentamiento. Foto: La Voz / Antonio Carrizo"[48]

Con la fotografía de cuatro de los siete curacas sosteniendo reliquias que acreditan su condición, se informaba a los comprovincianos de un hecho sorprendente: la conformación de una comunidad comechingona en pleno centro de la ciudad. Unos tesoros y cuatro personas contra el fondo de lo sagrado cristiano y cordobés equivalían a un acta de nacimiento, a la a-parición de un nuevo ser en la opinión pública, mediatizada por la autoridad de la partera invisible: la prensa. A partir de allí la vida de estas familias inicia un camino colmado de reuniones, de actividades de difusión de su historia y actualidad y de trámites para obtener la personería jurídica. En tan solo dos años, de 2006 a 2008, siete familias de cordobeses residentes en barrio Alberdi y zona aledaña habían pasado de ser tan solo vecinos del barrio a ser "los comechingones de la ciudad" para la opinión pública.

Hay un "antes de ser comechingón actual" que podríamos caracterizar por el resguardo de las memorias indígenas en el ámbito de lo privado, lo cual no implica el desconocimiento de los orígenes sino más bien la ausencia de demostraciones públicas. La visibilización de las identificaciones comechingonas y la difusión de las memorias

[48] Título, fotografía y epígrafe tomado de http://www.lavoz.com.ar/

familiares introducían cambios en la vida de estas personas y familias que los marcarían a partir de allí, modificando algunos aspectos de su cotidianeidad. Por ejemplo, la realización de rituales como la celebración de la Pachamama,y las visitas a las escuelas pasan a ser dimensiones novedosas de sus vidas. De aquí en más el identificarse como indígenas y el "deber ser comunitario" serían monitoreados por la opinión pública mediatizada, quizá la cuarta pared de este escenario teatral.

El ICA como otorgador de un espacio "para recordar" y reencontrarse actúa al mismo tiempo como garante cercano de "un espacio para aparecer", del hacerse ver en público. Es así que a lo largo de estos años los miembros de la comunidad han llevado a cabo distintos tipos de presentaciones públicas como charlas, talleres, capacitaciones a docentes, actos, marchas y celebraciones o rituales entre otras, primero a instancias de actividades organizadas por la institución en cuestión y luego gestionando o accediendo a solicitudes por cuenta propia. A excepción de las celebraciones, las otras instancias de visibilidad pública son aprovechadas para enunciar su identificación como comechingones, contando "la verdadera" historia del Pueblo de La Toma. Esta historia contada es re-construida a partir de las memorias familiares, lo que les contaban los mayores o lo que recuerdan haber vivido y con el tiempo enriquecida con datos históricos aprendidos durante el proceso de investigación del CIICA.

El proceso de comunalización indígena se institucionaliza (Escolar, 2010) mediante la tramitación de la personería jurídica y la inscripción de la comunidad en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI) ante el Estado Nacional. El RENACI es un órgano dentro del INAI que tiene por objetivos promover la inscripción de Comunidades Indígenas, mantener actualizada la nómina de Comunidades inscriptas y no inscriptas, coordinar acciones con organismos provinciales y municipales, entre otros. La ley 23.302 en su título segundo, artículo 2 estipula que es una "comunidad indígena":

> Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales en el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización, e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad.

Esta ley, reglamentada en 1989, define a la comunidad indígena en función del auto-reconocimiento de conjuntos de familias de una descendencia común de poblaciones pre-existentes a los procesos de conquista y colonización. La Resolución 4811/96 de la ex Secretaria de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación, de la

cual dependía el INAI y el RENACI, establece los requisitos para autorizar la inscripción mencionada:

a) Nombre y ubicación geográfica de la Comunidad.
b) Reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible.
c) Descripción de sus pautas de organización y de los medios de designación y remoción de sus autoridades.
d) Nómina de los integrantes con grado de parentesco.
e) Mecanismos de integración y exclusión de sus miembros.

Una vez presentada dicha documentación el tramitante recibe -la mayoría de las veces en reiteradas ocasiones- la visita de técnicos y funcionarios del INAI quienes elaboran informes respecto a la veracidad del auto-reconocimiento. En definitiva, se contempla como atribución del presidente del INAI el otorgar la personería jurídica y la inscripción como Comunidad Indígena.

Realizado el censo y elaboradas las pautas de organización, la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma acepta ser comunidad en los términos del INAI con la finalidad de obtener personería jurídica y convertirse en sujeto de derechos colectivos. Este conjunto de siete familias cordobesas auto-reconociéndose descendientes de los indígenas locales preexistentes a la conquista y colonización refrendan su existencia como comunidad redactando un documento legal que estipula derechos y obligaciones al interior de la organización. Estos comechingones organizados y comunalizados aparecen como un nuevo sujeto político que demanda y reclama reconocimiento.

Durante 2008 y 2009 se realizaron los trámites para obtener la personería de la comunidad de La Toma que fue otorgada a principios del 2010, convirtiéndose así en la primera comunidad comechingona con personería jurídica reconocida por el Estado Nacional en la ciudad. Si comparamos los "mapas étnicos oficiales" expuestos por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en su página web en el año 2009 y en 2010 podemos observar que a partir de este último año "lo comechingón" es marcado por el número "26", y por ende visibilizado como pueblo existente, lo cual se inscribe como resultado de la "ola de personerías" otorgadas por el organismo a las comunidades indígenas cordobesas.[49]

[49] Junto a La Toma varias comunidades comechingonas de la provincia reciben la personería jurídica por esos años.





Fuente: pagina web del INAI en **2009** Fuente: pagina web del INAI en **2010**

El registro a través de la personería inscribe un "régimen de reconocimiento", en términos de Lazzari (2010a), mediante el cual el Estado autoriza las identificaciones comechingonas. Pero, a diferencia de lo que plantea Mariela Rodríguez (2010) en su trabajo con comunidades tehuelche-mapuche de Santa Cruz, donde la personería funciona como "herramienta" de fortalecimiento comunitario, en este caso, la tramitación y el otorgamiento de la personería acentuaron las tensiones y los conflictos internos, prevaleciendo su carácter de "papel" (Rodríguez, 2010).

Las reuniones periódicas de la comunidad pueden ser definidas como un "caldero de identificaciones" mientras que las presentaciones públicas son instancias en las que los comechingones van rearticulando discursos y prácticas que los posiciona en el ámbito del activismo cultural. Pero queda este "reunirse" en ámbitos propios o para el público como actividad esencial de la comunalización. En estos espacios se sitúan los fetiches, los tesoros con los cuales –como veremos en el capítulo siguiente– se establecen relaciones ambivalentes de instrumentalización y adhesión. Vinchas, ponchos, poses, gestos, voces, silencios y hasta un grito [50] que evoca antiguas

[50] Me refiero a la frase *"Cami chingón, cami chingón"* que es pronunciada por uno de los curacas de mayor edad luego de finalizar su exposición en público. Muchos activistas indígenas de otras regiones y pueblos utilizan también este tipo de saludo final reforzador del sentido de lucha como es el caso de *Jallalla* en el noroeste o *Marici wew* en el sur. De hecho estos dos utilizados inicialmente por el curaca han sido reemplazados en la actualidad por la expresión local.

exclamaciones bélicas, son elementos que muchas veces generan en el receptor del mensaje la sensación de una teatralidad montada en la que se encuentra atrapado como espectador que "ha suspendido la creencia en la realidad". En otras palabras, este espectador necesita esos fetiches para creer que todo puede ser sospechoso, pero que a pesar de ello "algo hay" y esto es así porque también el espectador está sometido al "caldero de identificaciones".

De lo anterior se sigue también que las prácticas de comunalización indígena fincan su discurso en "la cultura". Las apelaciones a "lo cultural" –ligadas a recuperar la identidad como tesoro de memorias y prácticas "rituales"– es el traje con el que los actuales miembros de la comunidad aparecen en la escena pública para visibilizarse. Pero lo indígena actualiza un equívoco que otros perciben. Uno de los curacas cuenta que al pasar él por la calle un vecino, con cierta inquietud, comentó: "Ahí viene el indio Aguilar, a quedarse con nuestra tierra." También otros miembros de la comunidad han sentido la misma intranquilidad por parte de vecinos que cuentan o no con títulos de propiedad pero que igualmente sospechan de la posibilidad de un reclamo de viviendas. Es decir, "comunidad indígena" es malentendida por los vecinos en términos de un reclamo territorial que los actores intervinientes deniegan. De hecho, no ha habido hasta el momento reclamo habitacional, ni siquiera por parte de algunas de las familias que se encuentran en una verdadera situación de marginalidad y precariedad respecto de la posesión de sus viviendas. Los miembros de la comunidad aseguran: "nosotros no hemos venido a dejar en la calle a nadie." Son conscientes del despojo que han vivido sus padres, abuelos y bisabuelos y sobre ello se asienta la construcción del pasado comunitario. En las "memorias del despojo" la territorialidad como espacio comunal es pensada como parte de situaciones del pasado que están lejos de reclamarse.[51]

Si bien comienza a perfilarse la idea de una Córdoba con indios autóctonos, el régimen legal condiciona este reconocimiento a aquellos que se ajustan a ser miembros de "comunidades indígenas". Esto genera desfasajes entre la indigeneidad auto-atribuida y reconocida por la sociedad y la indigeneidad válida para el estado. Por ejemplo, en el ítem "ubicación geográfica de la comunidad" requerido por el INAI observamos un presupuesto de contigüidad territorial que la comunidad de La Toma está lejos de satisfacer ya que muchos de sus miembros tienen sus hogares dispersos en la zona oeste de la ciudad de Córdoba. A pesar de ello, cuentan con un domicilio oficial de uno de sus

[51] Por ejemplo, la actual Seccional 11 de Policía de la Provincia de Córdoba en barrio Alto Alberdi se ha construido en terrenos pertenecientes a la familia Villafañe. Sobre esta situación no pesa ningún reclamo.

miembros para recibir correspondencia del INAI. Ese domicilio no es necesariamente el lugar de las reuniones, que es un aula de la escuela donde funciona el ICA. Además, cuando se menciona la ubicación geográfica muchas veces se hace referencia al antiguo territorio –"La Toma"– simbólicamente ocupado por la actual comunidad, pero que hoy ya no le pertenece comunitariamente pues se ha transformado en una serie de barrios a escasos kilómetros del centro y con una dinámica de crecimiento inmobiliario y comercial en aumento. En este sentido la ubicación geográfica de la actual comunidad no puede ser señalada en el mapa más que como un punto convencional que indique el domicilio individual de uno de sus miembros, el sitio de reunión, o el histórico territorio del pueblo de indios. Los comechingones se ajustan a lo establecido por el Estado y éste se ajusta al reconocimiento de ese reconocimiento por los comechingones. Así se va configurando un régimen administrativo de la diferencia indígena que resulta equívoca pero que se ciñe al discurso del pluralismo multicultural.

No obstante, el acto administrativo por el cual se obtuvo la legitimación de la identidad indígena fue altamente valorado por los interesados:

> El Instituto de Asuntos Indígenas (INAI) inscribió la personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas a la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de la Toma. Este reconocimiento (primero de la ciudad de Córdoba) es en nombre de nuestros ancestros que vieron interrumpida la continuidad de esta comunidad, hace años, por los gobernantes de turno. Hoy el Pueblo de La Toma se pone de pie para seguir llevando a todos los rincones nuestro más valioso tesoro: la identidad aborigen. Es enorme el agradecimiento a todas las personas que nos ayudaron de una u otra manera para lograr este sueño.[52]

Las ideas de reconocimiento, ancestros, continuidad interrumpida e identidad como un tesoro ilustran las concepciones de comunidad e identidad comechingona de los miembros de La Toma. El criterio de descendencia que hace a la definición de comunidad del INAI es satisfecho en la mención de los ancestros comechingones de los cuales descienden, origen de donde emana una identidad atesorada que, tras una larga interrupción, aparece nuevamente para ser reconocida. La reivindicación identitaria aparece como motivo central del reencuentro de las siete familias. El énfasis puesto en difundir la historia y actualidad de los originarios en Córdoba se verifica en las diferentes actividades que vienen desarrollando donde el tesoro guardado (la identidad indígena) es mostrado.

La comunidad es pensada y vivida por los miembros de La Toma como el espacio sagrado de memoria y punto de visibilidad pública: lugar de los ancestros (pasado) y postración de lo atesorado (presente). La preexistencia requerida por el INAI

[52] http://comechingonesdelpueblodelatoma.blogspot.com.ar/

así como la antigüedad y localidad planteadas por el ICA parecen satisfacerse en el "siempre estuvimos aquí" expresado por las familias de La Toma.

Ahora bien, como hemos observado la comunidad de La Toma no tiene ni pretende tener una base territorial, sino que se plantea como espacio de memoria y visibilización de lo resguardado. No obstante, esta construcción es sospechada y rebatida desde los propios criterios "territorializantes" del INAI y del sentido común que consideran que los "indios sin tierra" es igual a no ser (tan) indios. Ha aquí el malentendido: mientras el Estado y la sociedad requieren una "territorialidad" demarcada y contigüa, ocupada y controlada, las familias de La Toma vivencian la territorialidad como lo que se perdió en el pasado, aquello de lo que se los despojó, aquello que hace a la posibilidad actual de ser comechingones de nuevo. Para que aparezca lo comechingón hoy lo intacto debe ser la memoria del territorio y no el territorio.

La "historia" es el otro registro habilitado por el Estado y la sociedad para reclamar el estatuto de comunidad indígena. El producto de esas prácticas de memorias –bastante controladas, por cierto– se enfrenta a la versión oficial que sobre ellos tienen los cordobeses a través de historiadores sintonizados con el sentido común. Más allá de esta disputa que involucra la "necesidad de construir una historia para definirse legítimamente como aborígenes en un contexto de invisibilización oficial" (Palladino, 2012: 1), las prácticas de memoria hacen comunidad en tanto y en cuanto quienes participan de ellas dan testimonio de la existencia de esa "otra historia" y, llegado el caso, de la defensa de ese relato-fetiche que reza que en el origen de La Toma hay comechingones y no diaguitas. Ese carácter sacralizante pivotea sobre el hecho de que las familias construyen una narrativa sobre el pasado basada en las memorias familiares y en documentos de distinta índole que mantenían guardados y bajo custodia. Planos de catastro, escrituras, cartas personales, fotografías, recortes de periódicos antiguos son algunos de los elementos que, conjuntamente a las memorias orales y los sentires personales, se transforman en "datos" a partir de los cuales las familias organizadas comienzan a contar (se) su propia historia de un modo diferente a la narrativa oficial y en el proceso, se aparecen. La historia "propia" los junta porque revela un misterio.

El actual campo de negociaciones interétnicas implica asumir roles o posturas esperadas y esperables. Como expresan Conklin y Graham la fuerza del poder político de los indígenas reside en la identidad cultural y en la comunidad, y son precisamente estas ideas e imágenes las que debieran coincidir con las construidas y proyectadas por

los no indígenas. Sin embargo, la práctica de juntarse, de atesorar y mostrar tesoros, con las identificaciones afectivas que presuponen surgen en contraposición con las idealizaciones y esencialismos analizados en el capitulo anterior.[53] La política indígena e indigenista local está atravesada por supuestos erróneos acerca de lo comechingón que activan la negociación de la distancia con lo que efectivamente aparece en escena. Las modalidades de presencia –"juntarse como indio", "vestirse de indio", "pararse como indio", "sentir como indio", etc. – son el dato previo de cualquier estrategia de legitimación que busque establecer alianzas con los actores del campo o con el público en base a la noción de autenticidad.

Tensiones y divisiones en el proceso de reconocimiento

Si pensamos la organización social del proceso de reconocimiento a partir del concepto de campo de negociación es porque estamos haciendo referencia a un espacio político donde la lucha por recursos materiales y simbólicos inscribe tensiones que se cristalizan en fisiones y alianzas entre los actores involucrados. La Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma que surge en el año 2007 transita por conflictos internos y externos que generan divisiones en dos momentos diferenciados del proceso de su existencia.

De las siete familias que inician la comunalización en La Toma en el año 2007 son sólo seis las que conforman la comunidad al momento de obtener la personería jurídica. Es decir, el primer conflicto se produce durante el proceso de tramitación de la personería –de su ser legalmente comunidad indígena– ante el INAI. Las siete familias se dividen en dos. La mayoría de los miembros de una familia, por una parte, y las otras seis familias, por la otra. El primer grupo conforma una nueva comunidad comechingona en la ciudad de Córdoba denominada "Quisquisacate Curaca Lino Acevedo" también con reconocimiento del INAI[54]; el segundo grupo forma la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma. Al tratarse de una división que tiene lugar antes de obtener la personería jurídica podríamos decir que La Toma se institucionaliza conformada por seis y no por siete familias.

[53] Indios desnudos o con taparrabos versus indios con ropa, diaguitas de La Toma versus comechingones de La Toma; indios puros con arco y flecha versus descendientes legítimos atravesados por el proceso de mestizaje; indios extinguidos en el pasado versus indios vivos en el presente.
[54] Un miembro de la familia permanece en La Toma pese a la separación del resto de sus familiares.

El motivo de la separación fue la disputa por el liderazgo. Si bien cada familia nombró a un "curaca" que interactuaba junto a los seis restantes en un sistema de asambleas horizontales, dos de ellos –con mayor poder (carisma) y prestigio– se enfrentaron a partir de percepciones distintas acerca del "hacer" y del "ser" comunitario. Como señala Brow las relaciones comunitarias "no son exclusivamente horizontales" sino que están "los lazos verticales acallados" y en este sentido las comunidades "poseen dos dimensiones: igualitarias y jerárquicas" (Brow, 1990). Estos dos curacas (hombres y jóvenes)[55] eran los de mayor visibilidad pública en los comienzos de la comunalización de La Toma y solían ser ellos quienes viajaban a Buenos Aires durante la tramitación de la personería en representación de los demás miembros de la Comunidad. Las discrepancias entre los curacas se basaban en diferencias respecto al modo de ejercer el liderazgo y de pensar las estrategias y tácticas para las gestiones comunitarias ante el Estado. Mientras el curaca de la familia que conformaría luego la comunidad Quisquisacate entendía que la mejor opción era insertarse en el interior del mismo, el otro descreía y defendía la autonomía respecto a los ámbitos de gobierno. Tras reiterados desacuerdos y numerosas discusiones en las reuniones de la comunidad de La Toma pre-personería, la mayoría de los miembros de la familia de uno de estos curacas decidió separarse y organizar una nueva comunidad. La particularidad de ésta es que se trata de una comunidad familiar, "del mismo clan" como la presenta uno de sus miembros. Solamente una integrante de esta familia decide permanecer como miembro de La Toma y censarse dentro de ella en virtud de reconocer lazos de parentesco bilateral con ellos.

Así, para el año 2010 existen dos comunidades comechingonas en la ciudad de Córdoba: la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma, conformada por seis familias y la Comunidad Quisquisacate Curaca Lino Acevedo constituida por una familia.[56] La nueva comunidad conformada inicia también la tramitación de la personería y el reconocimiento estatal, logrando nombrar a miembros suyos como representantes de todos los comechingones ante el Consejo de Participación Indígena en

[55] De los cinco curacas restantes cuatro son mujeres y un hombre anciano. Aunque no profundizaremos en las implicancias de las diferencias generacionales y de género en el modo de organización y curacazgo de la comunidad es llamativo que los protagonistas del conflicto sean los dos únicos hombres jóvenes.

[56] Cuando hablamos de familias nos referimos a la familia extensa, constituida por abuelos, padres, tíos, hermanos, primos, sobrinos, etc y no tan solo a la familia nuclear (padre-madre e hijos).

el INAI.[57] Otro de ellos –el curaca que otrora ejercía la representación familiar en La Toma previo a la personería y a la división– es referente en el Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas en nuestra provincia. Evidentemente la estrategia de trabajar desde dentro del Estado rindió sus frutos. Recuerdo una conversación con una ex funcionaria de la Subdirección de Integración Cultural de las Minorías que mencionaba el "verdadero" espíritu comunitario que hacía que la miembro de Quisquisacate sea señalada desde el Estado local como alguien que "tiene más la identidad comechingona" ya que "no la mueve el interés personal". Ejemplificaba esto con el hecho de poner su auto a disposición y trasladar a la funcionaria en algunos de los viajes a las comunidades indígenas del interior provincial. En esta promoción de los miembros de la comunidad Quisquisacate a cargos de autoridad hemos podido observar el esencialismo estratégico que los mismos indígenas ponen en juego respecto a las ideas de identidad, cultura y comunidad indígena. En una exposición pública notábamos que la ahora representante ante el CPI establecía tajantes separaciones entre "su" "cultura originaria" y "la cultura occidental" del resto de los cordobeses. Según ella, las visiones antagónicas de estas "culturas" diferenciales impedía al público comprender conceptos que ella asociaba a la cultura originaria como "comunitario", "armonía", "solidaridad", "equilibrio". Este discurso diferencialista podría haber resultado estratégico en la selección de su persona para el cargo político mencionado.

Una compañera del ICA que ha participado en el proceso de investigación del CIICA y que además forma parte de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma, me alertaba con una lectura particular acerca de los conflictos actuales. Ella los relaciona con sucesos del pasado, cuando en el pueblo de indios y durante el período de mayor convulsión social al interior del mismo debido a las expropiaciones y desalojos de las tierras (fines del siglo XIX), los curacas de estas dos familias (Canelo y Villafañe) se enfrentaban reaccionando de distinto modo frente al avasallamiento del Estado (CIICA, 2009; 2012). En base a su interpretación, los conflictos del pasado en el pueblo de indios se *reactualizan* en la actual comunidad indígena, posiblemente alimentados por hechos y situaciones guardadas en las memorias familiares. Como sugiere Brow (1990) "el sentido de co-pertenencia es nutrido por medio del cultivo en el fértil terreno del pasado" aflorando en la comunalización como proceso dinámico en

[57] Los representantes comechingones en el CPI fueron elegidos entre varias de las comunidades comechingonas en una asamblea realizada a tal fin; desde ese momento una miembro de Quisquisacate y el nahuan de Tikas –otra comunidad del interior de Córdoba- desempeñan ese rol.

constante movimiento un pasado de conflictos y alianzas reactualizado en la reconstrucción actual de memorias familiares. No obstante, la reactualización de un pasado en tensión entre miembros de distintas familias es sólo parte del problema pero no explica todo, ya que otras divisiones aparecen en poco tiempo.

El segundo conflicto al que dio lugar la comunalización es de mayor envergadura y aún sigue vigente. Se da como una "interna" de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma que puede ser pensada como un conflicto entre facciones, en el sentido que éstas se hacen presentes en ciertas ocasiones y no estructuran constantemente las relaciones sociales.[58] En esta "interna", no obstante, se corre el riesgo de generar otra separación más estable. Si el primer conflicto se dio durante el proceso de legalización, este conflicto ya encuentra a la comunidad reconocida por el INAI. En este sentido, los funcionarios de este organismo van a ser actores directamente interpelados por esta disputa. El ICA, por su parte, actúa en ambos conflictos como aliado oficioso de cada una de las partes, en especial, de la que aparece, al menos en la ideología de los actores, como la que "continúa" o "permanece".

El conflicto parte del desentendimiento entre el curaca de una de las familias (el mismo que protagonizara la contienda anterior) y las curacas (mujeres jóvenes también) de otras dos familias. Las disputas vuelven a girar en torno a diferencias respecto de la modalidad de acción política, sea dentro o fuera del Estado. Esta situación desemboca en la "expulsión" de ambas mujeres por parte del curaca, que encuentra apoyo en los curacas restantes. La expulsión lleva a las curacas a aliarse con la familia que antes se había segregado y formado la comunidad Quisquisacate. Al tratarse de un conflicto faccional, ambas líneas "disputan el mismo nombre" o tesoro y reclaman la "verdadera" representación de la Comunidad de La Toma frente a los organismos de Estado, las otras comunidades comechingonas, las organizaciones sociales y la sociedad cordobesa en general. Se genera así una situación de "doble comando" que alarga una crisis que no se resuelve por fisión definitiva como en el conflicto anterior. Vemos así que los conflictos llevan a la primer Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de la Toma (las siete familias) a transformarse en Quisquisacate, la Toma de "las dos curacas" y La Toma "que está con el ICA"[59].

Así como ambas facciones reclaman legitimidad también sus interlocutores

[58] Entendemos por facciones "secciones parciales desgajadas de un campo social más amplio y más inclusivo" (Cohen en Llobera, 1979: 69)

[59] Me refiero a que continúa vinculada al CIICA y mantiene su lugar de reuniones periódicas en el mismo edificio donde actualmente funciona el ICA.

–otras comunidades, el INAI, la Subdirección, el ICA, etc. – consideran que están relacionándose con aquella que "de verdad" encarna los presupuestos de comunidad e identidad (más auténtica) que sostienen. No hay duda que yo también he participado en esta legitimación. Retrospectivamente me pregunto por qué razón decidí focalizarme en una facción y no en la otra. La respuesta está en la nominación de una de dichas facciones, la que "está con el ICA". En efecto, de algún modo "yo también estoy con el ICA". Esta pertenencia que, sin duda, me ha facilitado el acceso al campo, se volvió con el tiempo uno de los mayores obstáculos epistemológicos y políticos a la hora de analizar, interpretar y escribir. En el proceso, las ideas de comunidad e identidad que yo creía manejar analíticamente también debieron someterse a la prueba del equívoco conmigo misma.

Encontramos semejanzas y divergencias entre las distintas concepciones de comunidad indígena por parte de los actores involucrados, y esto es lo que se pone en juego a la hora de tejer alianzas o disputar sentidos y recursos. Por ejemplo, hay cierto consenso en que debe existir una comunidad indígena, sea moral y/o como sujeto de derecho. No obstante, también hay notorias discrepancias. "Esto no es un centro vecinal, es una comunidad indígena", afirmaba permanentemente uno de los curacas de La Toma, el mismo que protagonizara ambos conflictos. Pretendía distinguir con esto entre dos formas de organización social, una sacralizada (gente que comparte historia, pasado, memoria, lazos parentales y una identidad cultural), como un fin en sí mismo, y otra "social" e instrumental (gente que se junta para conseguir fines). Esta perspectiva moral (e idealizadora) parece coincidir con las concepciones del Estado, del ICA y de la sociedad cordobesa en general, que también esperan encontrar en una comunidad indígena el predominio de relaciones de armonía. Esto se revela, en contraste, en expresiones como "los indios no deberían pelearse entre ellos", "se pelean porque están occidentalizados (y corrompidos)", "se pelean porque persiguen intereses personales (políticos y/o económicos)", "se pelean (y se corrompen) porque están en el sistema (desempeñando funciones públicas)", tan comunes en los funcionarios locales, en las representaciones generales de los cordobeses (militantes del ICA incluidos, en algunos casos) y en los propios comechingones. El Estado, el dinero y la política son vistos, entonces, como "agentes de corrupción". Este registro ideológico es compartido en gran parte por el curaca aliado al ICA. Por el contrario, tanto el discurso de comunidad indígena de Quisquisacate como el de la facción de las dos curacas, aunque igualmente moral en otros aspectos, admiten al Estado, el dinero y la política como una especie de

“instrumentos o facilitadores” de la comunalización. En este sentido, quedan más expuestos a la sospecha.

El discurso acerca de que “el Estado corrompe” (al igual que la política y el dinero) nos permite comprender la dimensión moral de las fisiones que atravesaron las primeras siete familias reunidas por el ICA y dieron lugar al actual campo de alianzas y disputas. Hay que insistir que la premisa es que la “comunidad indígena” es un ser moral: sólo se aceptan “buenas conductas” por parte de sus miembros. El punto moral del conflicto político consiste en si es posible extender la “comunidad” preservando la identidad indígena. De hecho, la facción de La Toma representada por las “dos curacas” y la comunidad de Quisquisacate, sostienen la identidad indígena en una noción de “asociación” más instrumental que permite funcionar en estrecha relación con el Estado y con otras comunidades articuladas en organizaciones indígenas. Mientras tanto, la otra facción de La Toma “que se quedó” privilegia la “diferencia indígena” y restringe el círculo de moralidad a algunas comunidades comechingonas que están enfrentadas con Quisquisacate, contando para ello con el apoyo del ICA.[60] No obstante, esta indefinición de los límites y sentidos de comunidad e identidad indígenas se afirma o se esconde según los contextos y, de esta manera, los mismos discursos morales pueden servir para dividir pero también para reagrupar las divisiones. Lo que nos interesa señalar es que dichas ambivalencias y ambigüedades son parte integrante del régimen de reconocimiento. Un último ejemplo muestra esto. En el discurso interno de la facción “que continuó” (en la que hemos centrado nuestras observaciones), las dos curacas fueron “expulsadas” debido a su “mal comportamiento”, ya que comenzaron a “tomar decisiones sin consultarlas con el grupo”.[61] En esta “expulsión” se hacía una cierta interpretación del gobierno interno reconocido por el INAI en el marco de la personería jurídica. Así, la carta enviada por el curaca al INAI denunciaba la violación a las “pautas de organización”. Las “dos curacas”, por el contrario, al usar públicamente dicho título y nunca reconocer su carácter de “expulsadas” sostenían que su representación era legítima pero no se segregaban (como en el caso de Quisquisacate) lo

[60] Hay dos organizaciones de segundo grado que nuclean las comunidades comechingonas de la provincia. Una de ellas es Orqo Punku, integrada por Ticas, Tacu Kuntur, Kata Kuna e Hijos del Sol Comechingón, y la otra es OTEPOC, conformada por Quisquisacate Curaca Lino Acevedo, Calamuchita, Huayra Huasi, Arabela y La Toma (facción de las dos curacas). Es importante remarcar que ambas organizaciones poseen posturas diferentes respecto de la política indigenista local y nacional. Los representantes comechingones en el CPI ante el INAI “están enfrentados”, afiliándose cada uno de ellos y sus comunidades a una organización diferente. Ver Bompadre, 2013.

[61] http://www.diaadia.com.ar/content/la-memoria-viva-comechingona

que producía una fuerte tensión respecto al derecho a ostentar el nombre de la comunidad (ver más abajo). Esta lógica de faccionalización no cesa ahí. Es decir, el sentido y moralidad de comunidad e identidad sostenidos por las “dos curacas”, también es puesto en tela de juicio, pero esta vez desde dentro de la facción de las dos curacas. Es así que cada tanto circulan nombres de “supuestos curacas” de esta facción. Sintomáticamente, el INAI se niega a reconocer a las “dos curacas” y a éstos “supuestos curacas” hasta que no “resuelvan la crisis interna” de la Comunidad de La Toma. Como veremos más adelante, al lado de la faccionalización que hace uso del lenguaje legal y los tonos morales de comunidad e identidad, el INAI se va convirtiendo en mediador y regulador de la lucha política (ver http://cordobaliving.wordpress.com/2011/04/26/la-voz-de-los-comechingones-no-se-extingue/).



A través de estos conflictos aparece una transformación en las relaciones sociales. Se trata de una presencia nueva que, a pesar de subrayar las representaciones exotizadas e idealizadas acerca de los indígenas (como en los casos de comunidad e identidad indígenas que venimos discutiendo), abre posibilidades a los comechingones de hacerse visibles en el actual régimen de reconocimiento. La aparición de estas presencias que podríamos caracterizar como ambiguas por el hecho de (re)surgir tras la propia desaparición, instaura la figura del indio que “no es del todo indio” porque los comechingones “se extinguieron” pocos años después de la fundación de Córdoba, pero que, sin embargo, “no deja de ser indio” pasible de ser reconocido en el actual sistema político que valora la diversidad cultural otorgando valor legal a la noción de

"comunidad indígena". Son las presencias cuestionadas de las que hemos hablado antes. Pero cuestionadas no sólo por los otros, los no indígenas, sino también y principalmente por los propios comechingones que suelen acentuar las imágenes legales y morales de comunidad e identidad indígena para visibilizarse diferencialmente.

Efectos de las disputas en los agentes de reconocimiento

Instituto de Culturas Aborígenes: desacuerdos

El ICA está conformado por un elenco heterogéneo y variable. El hecho de que uno de sus referentes, quien forma parte del grupo fundador y es actualmente director del área académica, sea sacerdote católico ha sido un elemento comúnmente utilizado por sus críticos para vincular al ICA a una organización confesional. Ahora bien, la agenda explícita del ICA es visibilizar "lo indígena" como parte del presente, sin perjuicio de lo cual hay, a su interior, discusiones respecto del tipo de indigenismo que se lleva adelante. Bajo este encuadre, resulta importante el devenir de la comunidad indígena comechingona pues éste repercute en los posicionamientos externos e internos, más o menos explícitos. Mientras algunos son más radicales, y por eso mismo esencialistas o idealistas, estableciendo diferencias y jerarquías entre "originarios" y "no originarios", entre "los que se quedan" y los "expulsados", etc., otros asumen una posición matizada. Orientar y seleccionar el sentido de la comunalización permite sostener la autoridad de enunciación del ICA frente al afuera y de un grupo interno del ICA frente a otro acerca de "lo comechingón". El ICA y la comunidad de la Toma se transforman, entonces, en instrumentos de mutua legitimación de su unidad y diferencias internas. Veamos algunos ejemplos.

Con la faccionalización de la comunidad el ICA se volvió escenario de algunos desentendimientos y realineamientos. Mientras los miembros del CIICA y otros docentes y estudiantes, continúan en estrecha relación con la facción que conserva su lugar de reuniones en instalaciones institucionales, otro grupo mantiene vínculos y trabajo conjunto con la facción de las "dos curacas". Este último grupo, denominado *Henen*, está conformado por estudiantes y docentes que se ligan al Taller de Cerámica Comechingona del Pueblo de La Toma.

En la actualidad el ICA en su conjunto continúa vinculado a la Comunidad de La Toma. La diferencia entre el CIICA y Henen, correlativa a las facciones de "los que se

quedaron" y las "dos curacas", se vuelca moralmente a favor de la primera ya que el CIICA fue el agente concreto –con su investigación– de la primer visibilización. Lo importante a destacar es que la faccionalización de la comunidad indígena no produce en el ICA las mismas "facciones" sino más bien desacuerdos o discusiones de un menor nivel de conflictividad. El ICA se aparece para los actores involucrados como una entidad moral y legal más vigorosa que la comunidad indígena. Su condición de agente de reconocimiento deriva de esta situación.

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas: mediaciones

En una de las reuniones de la comunidad "que se quedó" se informa acerca de un llamado telefónico desde el INAI avisando de una posible visita de sus técnicos. Esto dispara el siguiente intercambio:

- *Que sí, que vengan.*
- *Que mejor no vengan, ¿Recién ahora contestan?*
- *Ya habían llamado. Nadie contestaba.*
- *Mentira, yo siempre estoy a esa hora.*
- *¿Qué quieren de nosotros?*

Las opiniones y sentimientos eran diversos pero asomaba como elemento común que el INAI no estaba a la altura de la resolución del conflicto que tenían con las "otras curacas". Si en el primer conflicto con Quisquisacate el INAI no había jugado ningún papel ya que era previo a la legalización de la comunidad, en esta segunda crisis tuvo un rol protagónico. A mediados del 2012 dos técnicos viajan finalmente a la ciudad de Córdoba para reunirse por separado con las dos facciones de La Toma en instalaciones de la Subdirección de Integración Cultural de las Minorías. Al encuentro asisten los cuatro curacas de la facción Villafañe, Acevedo y Aguilar, algunos miembros y yo. Más tarde, los mismos técnicos se reúnen con la otra facción, la de las dos curacas Iriarte y Villarreal.

En la reunión a la que asistí, los comechingones acusaban al INAI de "no resolver" y los técnicos reforzaban esto como el respeto a la "no intervención", aduciendo que se trataba de un "problema interno" y que debían manejarlo entre ellos. Cuando los comechingones acentuaban la idea de expulsión y no pertenencia a La Toma de las dos curacas, los técnicos insistían en que había dos grupos dentro de la comunidad de La Toma, igualmente legítimos. La legitimidad de ambas facciones

estribaba, según los técnicos, en lo que los propios miembros habían determinado respecto de las “pautas de organización” respecto de la remoción de los cargos. En efecto, de acuerdo al estatuto legal de la Comunidad, los curacas representaban grupos familiares y sólo éstos podían removerlos. De esta reunión con los técnicos del INAI emergió la sensación de cansancio, desasosiego y descreimiento entre los miembros de la comunidad. Luego de la reunión que los técnicos mantuvieron con la otra facción, se siguió escuchando el mismo discurso de que las cosas se debían resolver entre ellos. Unos meses más tarde, el INAI anunció que propiciaría una “rueda de diálogo” a condición de que las partes comenzaran a acercarse por motus propio, pero en nada cambió la situación.

Comenzó entonces a circular la idea de que la cuestión de las “pautas de organización” había sido una “trampa” que había llevado a la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma a un callejón sin salida. Surge aquí un elemento central del régimen de reconocimiento: la correlación entre la diferencia identitaria y la comunidad moral con el autogobierno. El estado legitima el autogobierno según “pautas tradicionales”. Ahora bien, dichas pautas son expresadas en el idioma legal del estado y por escrito, por lo cual los reconocidos –y los reconocedores– no saben realmente si dichas pautas son propias o ajenas. Esta ambigüedad explota en el conflicto. La sensación de ser engañados por parte de los comechingones deriva de la creencia realista de que las “pautas tradicionales” han sido impuestas como condición de reconocimiento. Por eso mismo actúan reclamando el derecho del débil frente al poderoso. Así se puede entender el comentario de uno de los curacas: “si ellos mismos las aprobaron (las pautas de organización) cuando nos dieron la personería”, “y ahora nos dicen que ellos no pueden intervenir”. Por el contrario, la interpretación legalista de los técnicos –que por eso lo son– es que las “pautas” son el producto espontáneo de una auto-organización previa al Estado. Con esto resguardan la ficción de un estado neutro y árbitro que “no interviene”. Ese simple papel que los comechingones habían firmado una vez que sus “reliquias” –mapas, tesoros, memorias– fueron reconocidos, era la reliquia misma del Estado, el centro simbólico de la subjetividad de los agentes estatales. La comunidad indígena como espacio de autogobierno forma parte del actual régimen de reconocimiento que pregona respeto a la diversidad y que, sin embargo, se apropia oblicuamente del poder de legitimación estableciendo los criterios para ser “comunidad indígena”. La actuación del INAI en el conflicto se asemeja más a la de un

mediador que a la de un árbitro. Con esto rechaza las percepciones que los actores comechingones tienen de él como "Gran Poder" generando confusiones y frustraciones.

El discurso de algunos representantes del Estado provincial –todavía menos conocedores que los funcionarios del INAI– no se aleja de las idealizaciones del pensar docente y de sentido común que analizábamos en el capitulo anterior. Las desuniones y los conflictos de la comunidad son señalados como motivo de sospecha acerca de la autenticidad originaria, ya que las relaciones comunitarias son verdaderas sólo si son solidarias y armoniosas. Una funcionaria del Estado provincial graficaba ante mí una distinción entre los "intereses creados" y el "espíritu comunitario" de muchos comechingones, siendo la segunda una característica propia de los pueblos originarios y la primera, una señal clara de mestizaje, occidentalización e inautenticidad indígena. Otra funcionaria de la misma dependencia señalaba que los "indios en Córdoba están todos peleados con todos" y reforzaba: "eso no es de originario, según lo que yo creo". Esto puede leerse en clave de políticas de reconocimiento como un modo de establecer los límites de lo posible, lo aceptable para la sociedad en general y hasta para los propios indígenas.

Efectos de la comunalización comechingona en el Estado provincial: organigramas incipientes y "reconocimiento simbólico"

En nuestro país la política indigenista del reconocimiento es bastante reciente. Históricamente el Estado Nacional se ha encargado de negar y/o aniquilar a la población originaria y, si bien desde hace unas décadas se han producido transformaciones en este aspecto, no siempre ello coincide con modificaciones o avances en el accionar de las provincias (Mombello, 2002). En Córdoba nos encontramos con la paradoja mencionada por esta autora en la que las comunidades indígenas locales gozan de reconocimiento nacional y personería jurídica y, sin embargo, el Estado provincial las desconoce. Esto está en línea con la operación hegemónica de la invisibilización. El desconocimiento del gobierno provincial no implica tan solo falta de información sino falta de voluntad política para promover y accionar reconocimiento. No obstante, a partir del año 2007, durante el mandato del Gobernador Juan Schiaretti, se abre una dependencia estatal llamada Subdirección de Integración Cultural de las Minorías, orientada a:

lograr la inclusión y el respeto a los derechos humanos de las minorías culturales y étnicas (pueblos originarios y migrantes), bregando por su dignificación integral y goce pleno de sus derechos en la provincia.[62]

Este organismo no focaliza en la cuestión indígena exclusivamente sino que atiende a un espectro mucho más amplio de "diversidades culturales". Además, la reciente creación de dicho órgano (paralelo al momento de mayor crecimiento de la comunalización indígena en Córdoba) y la falta de información, capacitación y experiencia territorial (específica en cuestiones indígenas) de las personas que trabajan en él, hacen de este espacio tan solo un puente de intermediación entre la agencia indigenista nacional y las comunidades. Una funcionaria del área en un encuentro con organizaciones indigenistas de la sociedad civil preguntaba inocentemente "¿qué es un wichi?" A esto hay que agregar que no existe legislación específica para y por pueblos originarios en el ámbito de la provincia, carencia que es necesario explicitar para comprender los modos en que no se resuelven los problemas derivados de la nueva presencia indígena en toda la provincia. Córdoba es una de las pocas provincias que no ha modificado su constitución luego de la reforma de la carta magna nacional en el año 1994. Por el contrario, por esos años y precisamente en 1992 con los "festejos" oficiales por el Quinto Centenario, el gobernador Eduardo César Angeloz afirmaba que "en Córdoba no hay indios" (CIICA, 2012).

El papel del Estado provincial puede ser simbolizado a partir de la mencionada reunión entre miembros de la comunidad de La Toma y los técnicos del INAI en la oficina de la Subdirección de Integración Cultural de las Minorías, dependiente de la Secretaria de Derechos Humanos de la Provincia de Córdoba. El Estado provincial se hacía presente, *a su modo*. Su participación era continua pues constituía el medio ambiente del encuentro, pero la funcionaria que encarnaba su autoridad entraba y salía constantemente del recinto del encuentro. A cada aparición intentaba traducir "en términos locales" (y a veces entre risas y complicidades) para los miembros de la Comunidad la posición asumida por los técnicos visitantes, lo que generaba más desconcierto aún. El Estado provincial asumía entonces el lugar de ámbito y traductor privilegiado del Estado central. En este sentido, debemos pensar la traducción que ofrecía la funcionaria cordobesa como resultado de la inercia de un proceso de invisibilización de los pueblos originarios locales y de la sospecha respecto de la autenticidad de los indígenas actuales –de ahí las complicidades– que, no obstante

[62] Folleto de la Secretaria de Derechos Humanos del Gobierno de la Provincia de Córdoba.

requería explicar (y explicarse) la reaparición de los indios que habían desaparecido. Se trataba de un acto de hegemonía, entendido como "un proceso, típicamente desparejo, heterogéneo e incompleto" (Brow, 1990: 7) que nos permite pensar en las estrategias estatales de gobierno como "diferentes modos de incorporación política de súbditos dotados de etnicidad y diversas formas de representación y apropiación de sus prácticas y productos culturales" (Alonso, 1994: 393).

En la misma línea, el actual gobernador de Córdoba José Manuel De la Sota, organizó durante su campaña electoral en julio del 2011 un encuentro con representantes de pueblos originarios de la provincia en el cual advirtió que "hay una deuda de la democracia con nuestros pueblos originarios que está impaga y esa deuda también existe en Córdoba. Propongo reconocimiento y dignidad con los pueblos originarios". En un típico tono pre-electoral y demagógico, destacó "esa maravillosa capacidad de preservar la identidad cultural" (de los indígenas), y apeló a "hacer un gran esfuerzo para que Córdoba sea pluricultural", proponiendo que "con la adhesión a las distintas legislaciones, podamos decir que en Córdoba respetamos esa pluralidad de culturas y que cada una tiene su espacio". Luego agregó: *"*Muy bien podríamos tener en nuestros Museos un espacio para los pueblos originarios. Un gran Museo de la Cultura originaria de Córdoba. Eso nos va a ayudar a ser más auténticos todos, a tener una convivencia más plena". [63]



El gobernador José Manuel De la Sota saluda a un representante de "lo indígena" en la campaña electoral

Más de un año después de este acto proselitista, un curaca de la comunidad comechingona de La Toma advertía que el "Estado provincial está ausente, no nos reconoce", a pesar de haber obtenido la personería jurídica. Mediante una ironía

[63] http://www.josemanueldelasota.com.ar/blog/2011/07/de-la-sota-con-los-pueblos-originarios/

punteada con gestos de sorpresa, el curaca establecía la incongruencia entre el "reconocimiento simbólico" y el hecho de que Córdoba no está dispuesta aún a "hacerse cargo" (en el sentido de accionar, legislar y resolver cuestiones) de "sus propios indígenas". La propuesta de adhesión a la legislación nacional e internacional, conjuntamente con la moción del gobernador de "un lugar en los museos" para los pueblos originarios, pone de manifiesto la imprecisión, contradicción y falta de resolución de una política indigenista local que responde a un proceso de "formación provincial de alteridad" inscripto en un sistema mayor de "formación nacional" (Briones, 2005) basada en el mito de la colonización europea y la extinción y/o arrinconamiento indígena. No obstante, el Estado cordobés en tan solo dos décadas ha pasado de declarar la inexistencia de indios a organizar un encuentro electoral con representantes de pueblos originarios.

Vemos que ambos niveles de estatalidad, nacional y provincial, definen y establecen de distinto modo el espacio de lucha por la hegemonía apropiándose de sus "súbditos dotados de etnicidad" de modo variable según los diferentes momentos de la política. Como indica Briones, éstos responden a "formas históricamente especificas de inscribir no sólo la relación provincia/nación, sino también la relación provincia/alteridades internas" (Briones, 2005: 6). "Reconocimiento simbólico" y autorización a medias "para ser comechingón" se conjugan para establecer las reglas del juego de la aboriginalidad cordobesa en el presente.

La comunalización, la institucionalización de la comunidad y el reconocimiento administrativo como régimen de autorización y dominación estatal pueden ser pensados como constitutivos del estado de crisis de La Toma que, en función del concepto de "campo de negociación" se materializa en conflictos, tensiones y alianzas en torno a malentendidos productivos. La comunalización, lejos de ser un punto culmine o un objetivo logrado al momento de la organización, el nombramiento de autoridades propias o la obtención de la personería jurídica es "un proceso continuo" (Brow, 1990).[64] Pensar la comunalización desde estos conceptos da una visión des-idealizada de lo que es "comunidad" y principalmente "comunidad indígena" y, de este modo,

[64] Víctor Turner utiliza el concepto de "drama social" para estudiar procesos que suponen competencia por fines y recursos escasos: poder, dignidad, prestigio, honor, pureza, por un lado, bienes, territorio, hombres, mujeres, dinero, por el otro. En este sentido el concepto de drama social resulta adecuado para pensar la comunalización como proceso continuo y como una construcción que tensiona y disputa al interior y al exterior de sí misma intereses y jerarquías. De hecho este autor focaliza en los estados de crisis y situaciones no armónicas para hacer del concepto de drama social una metodología de análisis de los procesos sociales (Turner, 1987).

permite incluir los conflictos como parte constitutiva de cualquier proceso de organización social sin que éstos sean vistos como deslegitimadores de reclamos, prácticas e identificaciones. Esto tiene sus consecuencias, ya que la idealización y el romanticismo que sobrevuelan las ideas de "comunidad indígena" e "identidad indígena" desde el sentido común, incluyendo al de los mismos pueblos originarios, y principalmente de los funcionarios estatales, es revelador de la insistencia en perseguir la pureza original, la esencia, en un presente que es siempre dinámico y heterogéneo. Por lo tanto, no se admiten (tanto desde el afuera como desde el adentro) los conflictos en un sistema que es pensado como idealmente homogéneo y fraterno. Al respecto, una de las funcionarias locales ya aludidas, en una conversación me proponía medir la autenticidad indígena a partir de la conflictividad. De acuerdo a su criterio los comechingones actuales que "lo que más hacen es pelearse entre sí, ¡al final están con las reglas del sistema!... ¡y eso no puede ser! o son comechingones o están con el sistema".

Capitulo 4

Subjetivando el “casi desde la nada”: identificaciones, autenticidad y autorización a medias

En este último capítulo nos proponemos un abordaje de algunas de las subjetividades que acompañan el proceso de reconocimiento de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma. Para ello ponemos el foco en el conjunto de sentimientos, emociones y afectos de las personas, que revela la interiorización de una categoría de identidad, esto es una identificación. En este sentido, buscamos comprender cómo se construyen y actúan los afectos ligados a “lo comechingón” en el marco de la actual política de reconocimiento. Al mismo tiempo, la imagen que me devuelve esta tesis –este espejo– repercute en mi propia participación en el ICA como docente y militante de una causa que reivindica los derechos de los pueblos originarios. Este vínculo, además, está sobre determinado por el parentesco que me une a una de las autoridades de la institución, el director académico –se trata de mi tío materno– lo que hace que mi lugar esté atravesado de identificaciones y tensiones específicas.

Y la relación con un director de tesis, un interlocutor, un antropólogo. Alguien que escucha, observa y ve la cosa desde afuera, pero que se mete y escarba…en la fisura, para que lo que tenga que salir, salga.

Estrategias de identidad y actos de identificación: identidad en cuestión/ presencia cuestionadora

Las categorías de “identidad” e “identificación” están relacionadas pero comprenden dos esferas diferenciadas. La primera refiere al núcleo o base de las categorías sociales y la segunda refiere al proceso de adhesión a ese núcleo en el cual intervienen actos de poder y afectividad. Para Stuart Hall, las identificaciones son “puntos de adhesión temporaria a las posiciones de sujeto que nos construyen las prácticas discursivas” (Hall, s/f: 20). Por su parte, Cardoso de Oliveira afirma que en la comprensión de los mecanismos de identificación es preciso tener en cuenta la bidimensionalidad individual y social del fenómeno ya que así se refleja la “identidad

en proceso" (Cardoso de Oliveira, 2007: 53). Por lo tanto, proponemos pensar las identificaciones como la carga de afectividad que produce la interiorización de una identidad, en este caso, étnica. Ahora bien, también nos interesa pensar las identificaciones en su dimensión performativa, es decir, aproximarnos y aludir al acto mismo de "emergencia" de ese afecto que se da o "desborda" la "toma de posición" identitaria. Así, las identificaciones no sólo se abordan al final del camino –cuando refuerzan o reconstruyen una categoría de identidad– sino además, en su aparecer como afectividad no estructurada.

La afectividad atraviesa esta tesis, se concentra en ciertos focos: mi militancia, mi historia familiar, mi cotidianeidad, mi futuro profesional, mi reemergencia. Pero, ¿qué aparece?, ¿qué nace? Nació una hija, nació una madre, una hermana. Nace la tesis, un aprendizaje, un objetivo alcanzado. ¿Por qué los comechingones? Por lo nuevo, lo inesperado, lo desconocido… Tal vez… Por el crecimiento permanente.

La dimensión performativa de la identificación nos lleva a la noción de "presencia cuestionadora". La presencia es un "estar siendo" en el acto de reclamar una identidad (la aboriginalidad del comechingón). Así, debemos distinguir entre el procesamiento simbólico-discursivo de la identidad del comechingón y la percepción de la presencia misma de "lo comechingón". En el primer caso, se celebran o impugnan las identidades comechingonas actuales que no responden a las nociones dominantes y construidas acerca de lo que un indio debería ser. Estas identidades suelen ser el foco de un cuestionamiento sobre la autenticidad. Son identidades "en cuestión". En el segundo caso, hay una experiencia que no coincide totalmente con el régimen de enunciación y legitimación. Se trata de una "presencia comechingona cuestionadora" que, precisamente por su "presentarse", altera el discurso de la extinción sostenido por la narrativa histórica local y los imaginarios sociales. Por eso es importante enfocar la emergencia de los comechingones tanto desde las estrategias de identidad que disputan los sentidos hegemónicos como desde los actos de presencia performativa-identificante. En la medida en que estos afectos intersticiales no alcanzan a satisfacer las demandas de identidad indígena porque nunca se transforman en categorías de identidad aceptables, pueden volverse cuestionadoras del propio dispositivo de reconocimiento de identidad que canaliza las demandas de los comechingones en el multiculturalismo actual.

En efecto, la auto-adscripción como comechingón choca con la expectativa generalizada de observar signos emblemáticos como lengua vernácula, cosmovisión, hábitos y fisonomía atribuibles a lo indígena. Se trataría de la expectativa de cumplimiento con el "fenomito" comechingón.[65] Pero al no disponerse de costumbres patrimonializadas o de un fenotipo racializado del "ser comechingón" –y de ahí la sospecha de "indio inauténtico"– pareciera que lo único posible de ser esgrimido como legitimación contra la sospecha de inautenticidad es el "sentimiento" experimentado por las subjetividades comechingonas. ¿Qué está en juego en este "sentimiento"? Si bien las identificaciones con lo comechingón se sustentan en memorias, éstas no son pura significación "simbólica" ya que operan a través de reliquias y fetiches materiales del pasado indígena. La idea de fetiche, tal cual la trabaja Lazzari (2010), permite abordar la subjetividad no sólo como un proceso de representación significante de la identidad sino como identificación material con la "cosa", esto es, con el aparecer del "sentir comechingón". Lazzari describe este fenómeno del "sentir" como el fetiche y el fantasma, un aparecer "en torno" a una categoría, en este caso "indígena", que resulta excesivo o demasiado vago. Con el "sentir" se pueden abordar las "identidades en cuestión" pero también la cuestión del indio-enigma.

Hay un sentir propio, personal, mío. Un sentir presente a lo largo de toda la investigación pero que se manifestó principalmente durante la escritura. Un sentir que me lleva a escribir (o a escribir de otro modo). Un sentir político, un sentir profesional y un sentir familiar. El sentir tiene lugar en este proceso de búsqueda y descubrimiento de mí misma, cuando estoy siendo madre, más que otra cosa. Entonces, el sentir tiene sentido y me permite preguntarme a mi misma acerca de mí. Pero también me desorienta. Y no escribo.

Los encuentros entre los miembros de la comunidad de La Toma son momentos en que se comparten vivencias, recuerdos y sentimientos que han sido guardados por las familias durante generaciones. Contar, rememorar e intercambiar identifica con otros en base a un "nosotros". Por ejemplo, cuando alguno de los presentes recuerda la

[65] Diego Escolar introduce en su obra la noción de "fenomito" para advertir que estos signos de indianidad son "representaciones biológicas de alteridad" (2007) que implican racializaciones de prácticas culturales y fisonomías.

fisonomía de un lugar como era hace más de setenta años atrás, siempre encuentra a alguien en quien resuena esa memoria. En estas identificaciones se lee la identidad tanto como la presencia comechingona. En el primer nivel, el paisaje evocado –sus barrancas, canales, quintas, talas, algarrobos, hornos de cal y ladrillos– produce "efectos de frontera" (Hall, s/f: 16) que permiten diferenciar a estas personas de aquellos que son sólo "cordobeses" para pasar a ser los "verdaderos cordobeses", descendientes de los que estaban "desde el origen" y pueden dar testimonio –y aquí la memoria es diacrítica– de un paisaje "original" que los que no son indígenas de Córdoba no han podido experimentar. Estas identificaciones "emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional" (Hall, s/f: 18),

Académica "clandestina" en el ICA. Aunque tal vez no tan clandestina. Parte de una "mafia gringa", competitiva y trepadora. Integrante de "la cúpula" del ICA, "sobrina de," "hija de"… una jujeña que se auto-adscribe colla y de un gringo cordobés. "¡Pero vos no parecés su hija! ¡Sos más blanquita que tu madre!" Tan comprometida, tan trabajadora. Evangelizadora de indios. Amor y odio. Mi filiación con las caras visibles de la dirección del ICA, los fundadores, me sitúa ante mis compañeros en la institución. [66] Esto contrasta con el modo en que me ven "los de afuera" pues mi participación política y mi rol docente en el ICA me sitúa ideológicamente en el campo indigenista más amplio. [67]

Cuando hablamos de identificaciones nos referimos a "procesos en marcha" más que a sus resultados, experiencias en un "constante proceso de cambio y transformación" construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos" (Hall, s/f: 17). Por lo tanto, el proceso personal, familiar y comunitario respecto de las identificaciones debe ser

---

[66] El hecho de ser parte de la familia de los fundadores del ICA, ha estado siempre presente en mi consciencia, estableciendo mi modo de "ser parte" de esta institución. En el grupo de fundadores del ICA, de alrededor de 10 personas, 4 son parte de una misma familia, y yo parte de ella.

[67] En el campo de disputas y negociación del movimiento indígena cordobés son recurrentes las "acusaciones" entre actores sociales con objetivos, filosofía o metodologías opuestas; en los últimos tiempos esto se ha materializado en una serie de mensajes anónimos en los cuales muchas de las personas que pertenecemos al ICA somos acusados y agredidos.

entendido en función de la dinámica propia de las relaciones sociales y el proceso histórico.

"Desde chica supe que era aborigen, pero me decían: 'no digas, porque da vergüenza' ", relataba una comunera. El tránsito desde el auto-silenciamiento –justificado por la vergüenza– a la exposición pública de los sentires comechingones implica un proceso de reconstrucción de subjetividades. Estas subjetividades se sustentan en un saber(se) comechingón a partir de lo que padres y abuelos les han dicho siempre y un sentir(se) comechingón que guarda relación con la afectividad unida a esos recuerdos y/o vivencias del "casi la nada". Las familias pueden ser entendidas entonces como reservorio de las memorias y los afectos implicados que han mantenido oculto y en silencio (en secreto) realidades que en la actualidad deciden hacer públicas y visibles. Esta decisión es producto de múltiples factores que tienen lugar en un contexto de pretendido pluralismo cultural y reivindicación de derechos que hace que la agencia indígena confronte y dialogue con los organismos de gobierno y las organizaciones sociales que "están dispuestos a reconocer".

"Lo que se siente" o "lo que se lleva adentro" es un discurso-afecto o un discurso de alta carga emotiva. Me decía una miembro de la comunidad: "Para mí ser aborigen es dignidad, orgullo, raíces bien profundas. Para mí es eso. Así lo siento yo. Yo lo siento así." Y reafirmaba "Hay algo muy fuerte que por dentro me hace sentir originaria". La emocionalidad expresada en la corporalidad a través de gestos construye identificaciones que acompañan pero también exceden a las manifestaciones de la identidad en diacríticos.

El sentimiento a veces se manifiesta como orgullo y otras como vergüenza, según el momento histórico y personal (o familiar) al que se haga referencia. En una entrevista me contaban acerca de la prohibición de abuelos, padres y tíos sobre el uso de determinadas palabras asociadas con lenguas indígenas. Y me decían: "me acostumbré a hablar algo que no lo sentía pero no me daba cuenta, y te digo que el sentirme aborigen fue, como te puedo decir, una conjugación de varias cosas y se fue dando así de forma paulatina, sistemática y por voluntad de Dios o de alguien, no sé". Ya sea como algo que estuvo siempre y que ahora se reconoce y se hace público o como algo que no estaba y que, cual revelación, se manifiesta en las vidas de las personas, el sentir(se) comechingón es el motor de las identificaciones actuales.

Me identifico como militante, como estudiante de antropología, como cordobesa, como docente, como

trabajadora y, en el último tiempo, como madre. Mis identificaciones, como carga de esos trajes identitarios que me pongo para salir a escena, han empapado esta tesis tanto en la etapa de investigación como en la de escritura. Así como las actividades que he realizado con cada uno de estos trajes han influido en las pausas de este trabajo, las emociones a la hora de "jugar a ser" han sido el mayor obstáculo y, a la vez, el único facilitador de mi reemergencia. ¿Qué quiero decir? El extrañamiento como anhelo casi nunca logrado; lo naturalizado, el sobreentendido viciando mis afirmaciones, mis análisis y reflexiones. Uno de los mayores desafíos y aprendizajes en la escritura de esta tesis ha sido el de ponerme al frente del espejo. Desencajada y tomando la mano tendida, he logrado empezar a ver lo que está velado para mí, tras mis afectos, mis vínculos, mi ideología, lo que no veo con los trajes usuales, los de siempre, los de antes.

Podemos observar prácticas en las cuales las identificaciones comechingonas se hacen evidentes. Una de ellas es el atesoramiento de objetos cargados de sentidos del pasado: cartas, fotos, un manto, mapas, escrituras o rústicos títulos de propiedad, no sólo otorgan veracidad a los relatos orales y son utilizados como prueba de autenticidad del vínculo con los antiguos habitantes del Pueblo de indios de La Toma, sino que además materializan las memorias familiares que son parte de su vida y de su historia. Cuando entrevisté por primera vez a una de las personas mayores de la comunidad me sorprendió que al entrar a la cocina, lugar donde se realizaría la entrevista, él ya había colocado sobre la mesa una cantidad de cosas que acreditaban lo que me relataba: recortes de periódicos, fotos, libros, folletos, notas dirigidas a la comunidad, etc.



Curaca de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma exhibiendo
“credenciales” en una conferencia en el Auditorium de Radio Nacional Córdoba

En otro orden, la realización de rituales como la Celebración de la Pachamama, la participación en el Inti Raymi[68], la utilización de vinchas y vestimenta especial para las presentaciones en público, la creación de un emblema, así como el uso de un grito de lucha (“cami chingón, cami chingón”) –que en los últimos tiempos forma parte del saludo de uno de los curacas de mayor edad– son, junto al “sentir comechingón” entendido como el discurso acerca del afecto, modos de materializar la afectividad de las identificaciones.

En el mismo sentido, el libro “Hijos del Suquía” del Centro de Investigaciones del ICA se ha transformado en fetiche. No sólo es el vehículo de un conocimiento construido en forma colectiva sino que además se vuelve monumento al que se le debe rendir reconocimiento. Al día de hoy los nuevos miembros de la comunidad que se van sumando, realizan una lectura “litúrgica” del libro a partir de la cual apreenden aquello que les ha sido ocultado y se reencuentran con vivencias propias o recuerdos de sus padres y abuelos. Como fetiches, este libro y otras reliquias, “hechiza al sujeto y amenaza su soberanía epistemológica y su juicio moral” (Lazzari, 2007: 19), esto es, propician una confusión identificatoria entre las creaciones –las “cosas” – y los creadores, los “humanos”.

La cosa que atrae, hechiza y amenaza. El fetiche. Lo construido como dado. Lo dado como construido. Mi discurso como miembro de una institución que disputa en el campo indigenista local. Fetiche. Mi discurso como antropóloga que tensiona las relaciones entre la academia y la militancia. Fetiche. Y en el medio mi maternidad. Mi

[68] La comunidad desde su articulación participa anualmente de la Fiesta del Inti Raymi organizada por el ICA, que se realiza en el mes de junio en la Isla de los Patos, a orillas del Rio Suquia.

reemergencia. ¿Otro fetiche? Primero una hija y luego otra. Un parto reciente. Sigo naciendo. Atraída y hechizada por mis hijas, los comechingones, los cambios, las transformaciones. Así escribo y hago distinciones y tomo posiciones pero también me pierdo y me encubro.

Estilos de subjetividad: afectividades

El IV Congreso de Culturas Originarias organizado por el Instituto de Culturas Aborigenes a fines de 2011 fue inaugurado por dos curacas de La Toma junto con el director de la institución organizadora. En el escenario de la ceremonia había vasijas y ollas de barro conteniendo semillas, hojas de coca, coa[69] y un calderito con fuego encendido. El ambiente se había decorado con los muy coloridos emblemas de los distintos pueblos originarios.

El presidente del ICA[70], quien se autodefine como chibcha, originario del sur boliviano, habló primero. Saludó en Qeshwa, su lengua materna, y luego tradujo al castellano para los presentes. De apariencia "india", y vestido con chaleco étnico de confección, realizaba acciones a las que acompañaba de un relato explicativo, destacando los sentidos de la cosmovisión andina. Luego fue el turno de los "hermanos comechingones, los dueños de casa", como los presentó él mismo. El contraste fue marcado. Sin recurso a la lengua propia, sin exhibir una fisonomía marcadamente indígena (que destaque entre los cordobeses), con unas vinchas por todo atuendo étnico, y sin ejecutar ninguna práctica que pudiese ser atribuida a la "cultura comechingona", ambos curacas elevaron sus brazos hacia los costados del cuerpo e, inclinando la cabeza hacia el suelo con los ojos cerrados, se mantuvieron en silencio durante unos instantes.

[69] La coa es utilizada en las ceremonias andinas como sahumerio.
[70] El ICA está dirigido por una comisión directiva, como persona jurídica, cuyo presidente es la autoridad máxima de la institución. Luego se encuentran los directivos de cada área, entre ellas la académica.



Acto de apertura del IV Congreso de Culturas Originarias donde
se evidencia la postura de los comechingones

A pesar de todas las “carencias” apuntadas, el público reconoció solemnemente una “presencia” que se asociaba a “lo comechingón”. En efecto, en una atmósfera de silencio ensordecedor podía palparse el respeto, la admiración y el encantamiento de la audiencia. Ciertamente se trataba de un público que está en la búsqueda de lo diferente y exótico, a la espera de otras voces, alternativas y aprendizajes, junto a militantes políticos, indigenistas y de movimientos sociales afines. La identidad comechingona, aquí ejecutada, puede ser “puesta en cuestión”, pero la mera presencia del “ritual” es ya cuestionadora.

Las palabras de los curacas fueron sencillas y breves. Se expresaron con un discurso afectivo más que reivindicatorio. Nuevamente apareció en escena “lo que se siente”, “lo que surge desde adentro” bajo la forma de lágrimas, voces entrecortadas, silencios, llantos, gritos, todos gestos emotivos. La emocionalidad se reconoce como válida y legitimadora de las identificaciones comechingonas porque el sentimiento *debería ser* verdadero. Estamos así ante lo que podríamos denominar una subjetividad que se construye mediante una *afectividad ritualizada* que tiene lugar en un espacio y un tiempo extraordinario; una afectividad que señala dicha ocasión y requiere de los participantes un respeto altamente convencional.

Existen otras subjetividades en el juego del reconocimiento comechingón. Una mujer de más de 50 años, miembro de la comunidad, me contaba en su casa acerca de un hecho que para ella fue revelador de su “ser indígena”. Meses antes había concurrido

a la conferencia de un distinguido historiador y político[71] en ocasión del aniversario de la Biblioteca Popular Alberdi. El académico discurrió sobre la historia de Alberdi, para lo cual tuvo que hacer referencia al Pueblo de La Toma. Al respecto, insistió sobre el origen diaguita de los indígenas de La Toma y sobre el posterior mestizaje. Mi interlocutora recordó que, mientras la audiencia aplaudía al orador, se puso de pie y exclamó: "¡todo lo que usted está diciendo son mentiras. Acá estamos todavía los comechingones de La Toma!" Volviendo al presente, me dijo: "lo dejé sin palabras, se quedó callado." Este suceso ocurrió cuando la comunidad estaba recientemente organizada y ninguno de sus miembros tenía aún un discurso intelectualizado o militante. La subjetividad que allí se construyó –y sigue atravesando a muchos– está fundada en una *afectividad visceral* ya que sale desde las tripas de un modo bastante explosivo. La mujer, de hecho, recordaba el fuerte dolor de estomago que había seguido a sus nervios. Esta afectividad de la bronca y la reivindicación adquiere también visos de validez y autenticidad respecto a la verdad de un ser profundo. "¿Quién es él para venir a decirme a mí lo que yo soy?", remató.

Junto a estos estilos de subjetividad observamos también una *afectividad nostálgica.* Remite a una disposición a remitir la esencia o ser comechingón a un pasado que, si bien se transmite a través de los sentires y saberes de padres y abuelos, ha desaparecido indefectiblemente. Una de las curacas mayores recordaba emocionada el antiguo ambiente del Río Suquía: tomar la leche "al pie de la vaca", cruzar el río a pie, jugar y pescar desde la orilla, subir el barranco, comer piquillín, escuchar consejos y enseñanzas de su madre, ilustran esta afectividad que añora algo ido y mejor.

Estos estilos de subjetividad con sus variadas afectividades ritualizadas, viscerales y nostálgicas no inhiben subjetividades basadas en *afectos reflexivos*. Son éstos los que predominan cuando se trata de disposiciones comúnmente englobadas en la idea de estrategia (por ejemplo, "esencialismo estratégico" o "multiplicidad estratégica"; Escolar, 2007). Se evidencia esto en el "vestirse como indio" o en el presentar las credenciales–mapas, fotos, etc. – o en el ya mencionado discurso sobre el "sentir comechingón", "pruebas de identidad", todas ellas, que el régimen de reconocimiento promueve. Pero, recordemos que estos signos diacríticos que marcan la diferencia conservan su carga de afectividad que los hace inestables y fetichistas. Por

[71] Se trata del ya mencionado historiador Prudencio Bustos Argañaraz, miembro de la Junta Provincial de Historia de Córdoba.

ende, entre las diferentes subjetividades apuntadas hay una constante transformación de una en otra, según los contextos y situaciones.

Por otra parte, los "reconocedores" no comechingones actúan movidos por estos mismos estilos de subjetividad. Entre los integrantes del ICA hay afectos viscerales en la búsqueda de que los comechingones sean reivindicados ya; afectos nostálgicos en la medida en que se toca la cuerda de una memoria del sufrimiento y la pérdida, afectos estratégicos o reflexivos ya que el apoyo a la comunalización comechingona refuerza sus propias apuestas políticas dentro del indigenismo. Por su parte, los funcionarios de gobierno exhiben el deber ser legal, casi ritual, del reconocimiento de "indios" en un contexto de pluralismo mientras, al mismo tiempo, "llevan agua para su molino", sea para reproducir carreras burocráticas o abrir nuevas oficinas de gobierno. En cuanto a "la gente", la opinión pública, "cree" en las identificaciones comechingonas cuando "los escucho y me emociono"; la "emotividad (de los comechingones) me moviliza", pero también da crédito no tanto a los documentos antiguos sino más bien al hecho de su atesoramiento. Esto no obsta, y aquí emerge la subjetividad reflexiva, que se siembren sospechas sobre la autenticidad de ciertos signos de indianidad. Al respecto es interesante notar como descienden los niveles de tolerancia a la verdad de la subjetividad de los comechingones cuando, por ejemplo, la "prueba" de la memoria de descendencia, el rastreo de ADN y el "sentir" no alcanzan a compensar que los "rostros" que reclaman ser indios no coincidan con los de quienes acompañan a Evo Morales[72].

¿Y qué hay de la subjetividad de la "antropóloga militante"? ¿Qué lugar ocupa mi relación con la verdad en el escenario de disputas por el reconocimiento? ¿Qué implicancias tiene terminar de escribir esta tesis? ¿Para mí? ¿Para ellos? ¿Para vos? Un texto del antropólogo y político mexicano Gilberto López y Rivas presentado en un coloquio denominado "La Otra Antropología" me sirve para repensar mi propuesta inicial acerca de la etnografía colaborativa (Katzer y Samprón, 2012), el acompañamiento activista o la etnografía comprometida (Rodríguez, 2010). Ahora me pregunto: ¿qué persigo en este largo y complejo recorrido? A primera vista, aparece la obtención del título de posgrado e inmediatamente, en paralelo, un mezquino interés político que me moviliza en mi vida profesional, laboral y familiar. Pero hay más.

[72] En una charla barrial sobre la historia de Alberdi escuché que una señora descreía de los comechingones actuales a causa del mestizaje y los comparaba con los que acompañaban a Evo Morales, señalando que esos son indios de verdad.

Comparto con el histórico “grupo de los viernes”, aquellos estudiantes de antropología de fines de los sesenta en México de los que habla López y Rivas, que “lo esencial ya no es acumular hechos y anécdotas, ni hacer catálogos de conductas ‘exóticas’ como lo fue para el liberalismo condescendiente de la mayoría de los antropólogos ‘clásicos’; (…) lo fundamental no es la transformación de la mentalidad de los oprimidos, como lo es -en la práctica- para el indigenismo, sino la modificación radical de la situación que los oprime, lo que exigimos es una manera de pensar y de entender el mundo social en función de las necesidades, los intereses y la conductas especificas de los grupos marginados, explotados y colonizados del mundo” (López y Rivas, 2005: 3). A lo largo de este trabajo no me he propuesto el abordaje de los comechingones urbanos como “minoría étnica” ni el estudio de los modos en que ellos construyen su subjetividad sino como medios para lo que verdaderamente me interesa que es comprender y explicar, para transformar, las condiciones (y los condicionamientos) de la reemergencia de los comechingones en la ciudad de Córdoba. A pesar de ser interpelada por indigenismos diversos –de los activistas comechingones, los organismos gubernamentales y principalmente de miembros del ICA– adhiero a la idea de que “todo indigenismo, independientemente de su ropaje integracionista, participativo o pluricultural, es un instrumento etnocida. El indigenismo, cualquiera que sea su nominación, constituye un sistema teórico-práctico que se impone a los grupos étnicos desde aparatos burocráticos, como una fuerza objetivamente opresiva, manipuladora y disolvente” (López y Rivas, 2005: 3). No es la autenticidad de las presencias comechingonas actuales lo que me preocupa, sino más bien su cuestionamiento sistemático, el cual –a su vez– emana de un régimen de reconocimiento estatal que propaga la pluriculturalidad y la reivindicación de los derechos. Volviendo a la pregunta acerca de mi propia subjetividad se podría decir que lo que me moviliza es una *afectividad ideológica* que me llevó a elegir este tema y a escribir esta tesis en mi propia búsqueda de reconocimiento académico como antropóloga.

Releo estos últimos párrafos y me descubro de otro modo. Retomo mis propios interrogantes: ¿Qué lugar ocupo en el escenario de disputas por el reconocimiento? ¿Qué implicancias tiene terminar de escribir esta tesis? ¿Para mí? ¿Para ellos? ¿Para vos? ¿Qué persigo yo en este largo y complejo recorrido? He aclarado que no busco hacer un catalogo de conductas exóticas ni transformar la mentalidad

de los oprimidos, en todo caso –dije- intento comprender y explicar las condiciones y condicionamientos de la reemergencia. ¿La de ellos? ¿La mía? ¿Quién(es) reemerge(n)? ¿Qué realidad pretendo modificar? ¿La de ellos? ¿La mía? ¿Ambas? Redoblo la apuesta.

El mecanismo de la autorización a medias o el "sí, pero"

No sólo los historiadores "oficiales" dan charlas en Alberdi. Desde hace un tiempo, también lo hace gente que estudia antropología como yo y mantiene posiciones semejantes a la mía. Mientras nuestro colega[73] disertaba acerca de la historia y actualidad del Pueblo de La Toma, varias personas del público interrumpieron planteando diversas cuestiones respecto de la autenticidad de los actuales comechingones de La Toma. Hacían mención al mestizaje actual que habría disuelto la pureza originaria. Se escuchaban frases como "hoy están todos mezclados", "hubo mucho mestizaje", "al final todos tenemos algo de sangre indígena, italiana, española", "yo nací en el barrio y mis padres y mis abuelos también, y sé que eran de La Toma pero yo me siento argentina", "¿qué indica que uno es originario?", "¿qué porcentaje de sangre hay que tener?", "¿sirven los estudios genéticos para determinar la identidad originaria?"

Unos cuantos alumnos del ICA que asistían a la charla, sentados a mi lado en la conferencia y conociendo mi lado más deconstructivo y crítico respecto al tema, me incitaban a que expusiera en público mi perspectiva en respuesta a los esencialismos y racismos implícitos en estos discursos. Yo, por mi parte, intentaba comprender cómo surgían esas frases y no decía nada, tan solo escuchaba. Claro que cargada de una "emotividad" que me provocaba una gran angustia. Escuchaba, me sonreía, me horrorizaba, me enojaba.

Si los relatos acerca de la extinción comechingona cuestionaban la continuidad identitaria, aquí lo cuestionado es la autenticidad de dicha identidad. Las frases revelan que no basta la auto-adscripción de los comechingones, que tanto el dispositivo administrativo del Estado como el ICA reconocen. Tampoco es suficiente el reconocimiento "objetivo": las pruebas de ADN a las que se sometieron varios

[73] Lucas Palladino viene realizando una labor investigativa acerca de la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma en la actualidad.

miembros de la comunidad.[74] Existe una distancia entre lo que la gente espera ver y lo que aparece frente a sus ojos. Esta distancia revela el poder simbólico de la racialización de la identidad indígena expresado como "fisonomía".

En la charla de Palladino el público no descreía de las identidades en sí mismas sino del estatuto de verdad en términos de pureza racial y cultural. El mestizaje biológico y la aculturación que son planteados como algunos de los fundamentos de la extinción comechingona ahora retornan como argumentos de inautenticidad. Se da entonces un especie de "autorización a medias" que puede resumirse bajo la idea del "sí, pero…". Sí, son comechingones para el Estado, pero… Este mecanismo reinscribe la continuidad de las prácticas invisibilizadoras al interior del pluralismo cultural. No obstante, la percepción de las presencias, aunque no sean fisonómicamente "indias", genera, aún en los que sospechan de la identidad, más dudas. La autenticidad es cuestionada aquí en base a argumentos racializantes pero no consigue disipar el hecho de que "algo hay".

Lo anterior encuentra un paralelo en las contradicciones acerca del reconocimiento en el Estado. Ante un Estado nacional que autoriza vía personería jurídica, aparece un Estado provincial que descree de la veracidad de los comechingones porque "no viven en armonía" y "se pelean demasiado" o carecen de "espíritu comunitario" mientras sugiere que, en todo caso, el mejor lugar para el resguardo de la autenticidad originaria es el museo. Así, la sospecha no se alimenta solamente de racialismo sino también de argumentos culturalistas.

Aparecen también argumentos de "historia natural" que vendrían a compensar la autenticidad faltante. En una ocasión, la comunidad recibió la visita de personal del Zoológico de la ciudad con propuestas para "generar un espacio propio dentro del predio" en el cual podría "reconstruirse el hábitat de los comechingones" y "realizar una labor de recuperación de la sabiduría ancestral respecto a la existencia y uso de la flora autóctona". Mi recuerdo de ese momento es de una parálisis en todo el cuerpo que me impedía hablar, y a su vez no podía dejar de pensar en el imaginario social que analicé en el segundo capítulo. Se me venían a la cabeza frases celebres de los ideólogos del Estado-Nación en el siglo XIX y prácticas científicas en las que se exponían restos humanos e indígenas vivos (secuestrados) en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata. Si bien la propuesta del Zoológico era bien intencionada, la idea de "reconstruir el

[74] Durante los primeros años de la comunalización de La Toma algunos miembros y curacas accedieron a hacerse estudios genéticos en el Museo de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba.

hábitat” de hace 500 años aparecía nuevamente como un modo de arqueologizar al indígena actual y retrotraerlo a un tiempo fuera del presente. El Museo y ahora el Zoológico se presentaban como posibles espacios para “reconocer” la autenticidad de los comechingones actuales, fijando coordenadas espacio-temporales moralmente aceptadas. La autoadscripción (autorizada por el Estado) debe ser “purificada” en el museo o en el zoológico. Allí, con la colaboración de los comechingones de hoy, se puede encontrar lo “auténticamente comechingón”.

Sobre la autenticidad de la “subjetividad emotiva”

La cuestión de la autenticidad es objeto de análisis recurrente en los estudios de reemergencia indígena. Podemos encontrar estas preocupaciones en los trabajos de Axel Lazzari con los Rankülche de La Pampa, en los de Diego Escolar con los Huarpe en San Juan y Mendoza, en los de Mariela Rodríguez con los Tehuelche en Santa Cruz, entre otros.

El escenario jurídico nacional e internacional que reconoce a los pueblos originarios derechos especiales en base a su preexistencia a los Estados, se caracteriza por un “multiculturalismo neoliberal” –retomando el concepto de Charles Hale– que actúa como un renovado dispositivo de dominación estatal, regulando subjetividades y posibilidades de agencia indígena a través de nuevas “fórmulas de conducción de conductas” (Briones, Cañuqueo, Kropff, Leuman, 2007). En este estado de cosas que enfatiza la cuestión identitaria, la autenticidad no es un regulador explícito, pero funciona subrepticiamente. La noción de autenticidad como parámetro de legitimación en las experiencias de reemergencias étnicas es clave como “credencial irrefutable de la existencia de un sujeto aborigen” (Lazzari, 2010: 149).

En Córdoba, la dificultad de mostrar signos diacríticos “típicamente indígenas” en base al supuesto histórico de la extinción/mestizaje de los comechingones, resta autenticidad y los convierte en “menos indios”, “descendientes”, “mestizos”, “no tan puros” equiparándose con la calificación de “indio trucho”.[75] Los comechingones en Córdoba durante estos primeros cuatro años a partir de la visibilización pública de las identificaciones y comunalización se encuentran en ese proceso de “maniobrar entre

[75] Escolar señala que la autenticidad de los huarpe en Cuyo es cuestionada debido a la urbanidad, ya que los pobladores rurales son entendidos como “verdaderos indios” mientras que los urbanos son “indios truchos” (Escolar, 2007).

distintos estándares de autenticidad hegemónicos para hacerse ver y legitimarse" (Escolar, 2007). Por ello, ante la carencia de lengua vernácula, ceremonias y costumbres ancestrales, fenotipo indígena y vestimenta autóctona, la autenticidad del ser indígena reside en eso que "se tiene adentro" y que es manifestado y mostrado en público emotivamente. Esta "autenticidad estratégica" (Escolar, 2007) se convierte en una herramienta de disputa no solo en la lucha hegemónica entre indígenas y no indígenas sino al interior del movimiento indigenista mismo y de las comunidades comechingonas. La autenticidad estratégica refiere a la utilización de criterios de pureza (racial o cultural) para reafirmar posiciones de poder y legitimar presencias, jerarquías y agencia indígena; de este modo, los imperativos de identidad auténtica que construyen e imponen las políticas de reconocimiento (estatales y de la sociedad civil en su conjunto) son asumidas y perseguidas por los indígenas en pos de la autorización moral (Lazzari, 2010).

La emotividad como modo "auténtico" de subjetivarse suscita efectos de verdad (en cuanto al reconocimiento) cuando repercute en la emotividad de los reconocedores. Por eso el esencialismo estratégico suele operar favorablemente en estos casos ya que las idealizaciones de sentido común presentes promueven autorizaciones hacia aquello que más se asemeja a los sentidos asociados a lo indígena. Recordemos que en el curso de capacitación docente que dictaban los curacas de la Comunidad de La Toma junto a miembros del ICA era el testimonio "emotivo" de los curacas el que "convencía" a los presentes. Los datos arqueológicos, históricos y geográficos ofrecidos por los docentes e investigadores atestiguaban acerca de las antiguas presencias, pero el llanto (contagioso), la voz temblorosa, la angustia ante la exposición, la pose retraída, sumados a un incipiente orgullo de plantear las demandas de identidad comechingona era lo que realmente producía efecto de verdad, a veces tan repentino como fugaz. Precisamente ese era el momento de los aplausos, los abrazos y las lágrimas compartidas que luego se acompañaban de un discurso con clara intención de "revalorizar la presencia actual comechingona", mientras al mismo tiempo los docentes elaboraban propuestas que exotizaban, idealizaban y arqueologizaban a los indígenas.

Pese a la fluidez de lo emocional el sentirse comechingón se transforma en la cosa identificable y de este modo los cuerpos que hasta entonces no se corresponden con la corporalidad indígena esperada (fenotipo, vestimenta, etc) adquieren gesto, significación, identidad y presencia. Este efecto de verdad fugaz requiere de la presencia cara a cara de reconocidos y reconocedores, justamente porque es vivencial. La co-

presencia se vuelve perceptible y con ella cuestionadora del sistema de categorías indio trucho/indio auténtico. Justamente porque afloran en sus intersticios estas presencias deben ser acompañadas de “pruebas de identidad” de modo que puedan ser categorizadas. Pero, como estas pruebas, a su vez, necesitan de “cosas y cuerpos”, nuevamente se hacen presentes como algo más que signos, es decir, como fetiches poderosos. Por ejemplo, la autenticidad de la “sangre” debe ser corroborada por un análisis de ADN. Uno de los miembros de la comunidad que se sometió a este estudio, consideraba que ahora tenía la “prueba” de que era “bien indio, bien cordobés”. Dicha prueba era un “papel” que se había vuelto fetiche que, como tal, venía a unirse al libro *Hijos del Suquía* y a los antiguos mapas y documentos. Recordemos, en este último caso, la foto del diario en la que se ve a los curacas sosteniendo los mapas del territorio de La Toma. También, cuando el RENACI solicita una “reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico”, el documento administrativo obtenido pasa a transformarse en fetiche. Durante nuestra propia investigación hemos producido documentos que nos permiten establecer relaciones entre lo que “la gente dice, lo que hace y lo que dice que hace” según las indicaciones de la labor etnográfica. Seguramente tendrán un destino fetichista.

En síntesis, tanto el discurso del sentimiento, las memorias familiares y la parafernalia indígena son piezas claves de la posible legitimación de las actuales identificaciones pero realmente se activan cuando aparece el hechizo que genera el fetiche, antiguo o nuevo, y que se expresa en variadas subjetividades afectivas (rituales, viscerales, nostálgicas, reflexivas e ideológicas).

Emerger. Conocer. Reconocer. Aparecer. ¿Qué emerge? ¿Una antropóloga? ¿Una madre reciente? ¿Una militante indigenista? ¿Los comechingones? Como antropóloga no me reconozco aún, como madre reciente me estoy conociendo, como militante estoy apareciendo en la escena pública, en el debate, en la disputa. Al igual que los comechingones. Me expuse. Me expongo ahora, o sea, me pongo. La maternidad, la mía, como parte de mi historia de estos últimos años en los que estuve realizando esta tesis, es mi clave de la reemergencia, de la mía. Es cuando me abro para que lo que está adentro salga, brote, nazca construyéndome en otra realidad, una nueva. Me miro hacia adentro, me

pienso, me peleo, me concilio y nazco. Me hago visible como (y con) los comechingones de La Toma.

Recapitulando:

"Tenemos mucho adentro, pero esto es tan reciente que no nos animamos mucho"

Desde fines de los noventa del siglo pasado, individuos y colectivos auto-identificados como comechingones iniciaron un lento pero sostenido proceso de comunalización que se consolida durante la primera década del siglo XXI. Entre 2007 y 2008 se articula la primera comunidad comechingona en la ciudad de Córdoba con el nombre de Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de La Toma. Dos años más tarde obtiene el reconocimiento del Estado nacional mediante el otorgamiento de la personería jurídica. Las identificaciones comechingonas promueven la discusión de cuestiones que no estaban inscriptas en la agenda pública del gobierno y la sociedad de la ciudad de Córdoba. La reemergencia comechingona "casi desde la nada" conlleva el debate sobre la invisibilización, el ocultamiento y el secreto, como así también, la auto-marcación, la identificación y la organización que implica la nueva visibilidad.

Retomando la idea de etnogénesis (Escolar, 2007) como un proceso de larga duración en el que se alternan momentos de marcación y/o de identificaciones públicas con otros de invisibilización y/o identificaciones privadas o secretas, podemos recapitular algunos hitos de la trayectoria de los comechingones. Los momentos de marcación comechingona se producen durante la colonia, la época republicana. A lo largo del siglo XX tiene lugar una desmarcación indígena a partir de la desarticulación del Pueblo de Indios de La Toma, la expropiación de tierras y la re-nominación del territorio como Pueblo Alberdi.

En este período se forma y acentúa la idea de la extinción comechingona como un fenómeno producido en épocas coloniales tempranas. Se va elaborando, de esta manera, una cordobesidad mediante una narrativa histórica que invisibiliza y niega la presencia comechingona reciente. Un dato suplementario es que, en el caso de reconocerse la presencia indígena, ésta no se liga a lo comechingón sino a indígenas alóctonos, "diaguitas" o "calchaquíes". No obstante, entrar en contradicción con la documentación hoy disponible, el argumento central de este dispositivo de invisibilización se ancla en los relatos acerca de la extinción de los comechingones durante la colonia temprana, es decir pocos años luego de la fundación de Córdoba en el

año 1573. Sin embargo, y en paralelo a la invisibilización indígena en la ciudad, algunas familias resguardan saberes y sentires comechingones que, con el tiempo, posibilitaron la reemergencia actual. Desde estas memorias familiares, mantenidas en secreto, emergen los comechingones de la ciudad. Constituyen ese "casi desde la nada" que supone cierta conciencia de perduración en un borde témporo-espacial desde donde disputan el ahora y el aquí mismo del discurso de la extinción y de la aloctonía construidos y afianzados en la memoria oficial cordobesa.

Los relatos de invisibilización se han repetido en discursos científicos y estatales, y transformado en sentido común mediante rigurosos mecanismos de disciplinamiento escolar. Observamos que el imaginario social dominante sobre los comechingones se refleja y es reproducido por representaciones escolares en las que abundan registros "alocrónicos" (Fabian, 1983) que arqueologizan al indígena local situando su presencia en tiempos previos a la conquista. Los regímenes de reconocimiento que promueve el Estado en el presente, se sustentan en estas visiones.

El régimen de reconocimiento oficial que Axel Lazzari denomina "del indio fantasma" es un dispositivo de invisibilización que no dista demasiado de los discursos que promulgan la extinción de los comechingones, ya que la visibilidad que se logra en la actualidad es una especie de visibilización selectiva que muestra algunas veces y oculta otras (o mejor dicho, cuestiona) al ser indígena en función de los límites tolerables del reconocimiento. Lejos de transformarse en una categoría identitaria socialmente aceptada lo "comechingón" se vuelve una presencia fantasma que se hace presente pero que pertenece al pasado y hace que lo que hoy vemos sea una especie de adulteración de lo auténtico. Claro que el fantasma, en la monstruosidad de su imperfección, impresiona, estremece, conmueve, asusta.

El proceso de organización social del reconocimiento de la comunidad indígena de la ciudad de Córdoba entreteje alianzas y conflictos al interior del movimiento indígena cordobés: las comunidades comechingonas de toda la provincia, los activistas indígenas, las organizaciones indigenistas y los organismos estatales. Acuerdos y discrepancias entre los diversos actores colectivos e individuales se traducen en fisiones, facciones y coaliciones que interpelan la agencia indígena en función de las idealizaciones (externas e internas al movimiento) que ven en el conflicto y la disputa signos de una aculturación con la consecuente pérdida de los "valores fraternales propios". Es posible observar, cómo la situación de conflictividad propia de la actuación política de los comechingones, genera dudas en los funcionarios estatales sobre la

veracidad de las identificaciones locales, mientras refuerza el paternalismo o la no-intervención vigilante.

En este contexto de cuestionamiento, las subjetividades se materializan en identificaciones comechingonas a través de memorias del origen y sentires diferenciales. Los comuneros de La Toma no persiguen diferenciarse del resto de los cordobeses en función de pautas culturales, religión o lengua, ni en cuanto a conductas corporales, fenotipo o vestimentas. Específicamente, la distinción étnica se asienta en sus orígenes, en su historia y en el sentimiento. La frase pronunciada por un curaca: "nos juntamos para que se conozca nuestra identidad" sintetiza el objetivo de las identificaciones y la comunalización. A diferencia de los reclamos territoriales analizados por Mariela Rodríguez en el caso de los Tehuelche en Santa Cruz o por Diego Escolar en el de los Huarpe de Cuyo, la emergencia comechingona en la ciudad de Córdoba y en el caso de La Toma enfatiza en un reclamo de tipo "cultural".

La relación de las subjetividades emergentes con esta verdad cultural toca la cuerda del afecto emotivo. Por una parte, está el sentimiento como un recurso del esencialismo estratégico, un discurso sobre "el sentir". Por la otra, está la emocionalidad que, si bien no siempre alcanza para legitimar las identificaciones, cuando encarna en un fetiche otorga a las demandas la presunción de autenticidad. Esta emocionalidad funciona en "el cara a cara", en situación de presencia de reconocedores y reconocidos. Esta vía a la autenticidad articula el sentir(se) comechingón en un contradictorio sistema de complicidades y denuncias (doble movimiento de autorización y cuestionamiento). Me decía una curaca de La Toma en un intento de justificar la inmadurez de un discurso militante (muy común en el activismo indígena): "tenemos mucho adentro, pero esto es tan reciente que no nos animamos mucho." Este "adentro", reservorio del sentir(se) indígena, lugar de preservación ante las amenazas del entorno, puede ofrecer nuevos elementos para comprender la emergencia comechingona.

Este trabajo no ha sido más que un primer paso en la búsqueda por comprender algunas de las condiciones y significados de la presencia actual de indígenas en la ciudad de Córdoba. Sin dudas, será necesaria una mayor profundización y ampliación de perspectivas ya que como bien señalaba la curaca "esto es tan reciente". El desafío es proseguir en este trayecto.

Bibliografía y fuentes primarias.

Bibliografía:

ALONSO, Ana María. (1994) The politics of space, time and substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. En: *Annual Review of Anthropology*. *Vol. 23*.

AUGE, Marc. y COLLEYN, Jean. (2006) Qué es la antropología. Paidós. Buenos Aires.

BAEZA, Manuel Antonio. (2000) Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo de sociología profunda sobres los imaginarios sociales. Ediciones Sociedad Hoy. RIL. Chile.

BARTH, Frederik. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Introducción. México. Fondo de cultura económica. (Versión extraída de internet www.cholonautas.edu.pe Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales)

BARTOLOME, Miguel. (2004) Los pobladores del desierto: Genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina. *Amérique Latine, Histoire et Mémoire, Número 10. Identités: positionnements des groupes indiens en Amérique Latine.*

BERBERIAN, Eduardo (Director) (2013) Los Pueblos Indígenas de Córdoba. Universitas Editorial Cientifica Universitaria. Córdoba.

BOCCARA, Guillaume. (1999) Mestizaje, nuevas identidades y plurietnicidad en América (Siglos XVI – XX) En: *Etnohistoria, Noticias de Antropología y Arqueología* http://www.etnohistoria.com.ar/

BOMPADRE, José María. (2013) "Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba" Ponencia presentada en X RAM, Córdoba, julio de 2013.

BONIN, Mirta y LAGUENS, Andrés. (2006) Arqueología Serrana. *Cuadernos del Museo de Antropología n° 5.* Museo de Antropología. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

BOURDIEU, Pierre. (1996) Espíritus de Estado. Genesis y estructura del campo burocratico. En : *Revista Sociedad,* Facultad de Ciencias Sociales (UBA) http://files.embedit.in/embeditin/files/5XbDmOrBXi/1/file.pdf

BOURDIEU, Pierre. Sobre el poder simbólico. En : Gutierrez, Alicia (Trad.) (2000) Intelectuales, politica y poder. EUDEBA. Buenos Aires. En : http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu_SobrePoderSimbolico.pdf

BRIONES, Claudia. (1998) La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

BRIONES, Claudia. (2005) Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires. Antropofagia

BRIONES, C.; CAÑUQUEO, L.; KROPFF, L.; LEUMAN, M. (2007) Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el Sur. En publicación: *Cultura y Neoliberalismo.* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/grim_cult/Briones-Canuqueno-etc.pdf

BROW, James. (1990) Notas sobre comunidad, hegemonia y los usos del pasado. Fuente: *Anthropological Quarterly* (Publicación Trimestral), Vol. 63, No. 1 "Revisiones Tendenciosas del pasado en la Construcción de Comunidad (Enero 1990), páginas 1-6
Publicado por El Instituto de Investigaciones Etnográficas de la Universidad George Washington. Página web: http://www.jstor.org/stable/3317955

CABRERA, Pablo. (1917) Córdoba de la Nueva Andalucía. Noticias etno-geográficas e históricas acerca de su fundación. De la Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Años III y IV. Bautista Cubas. Córdoba.

CABRERA, Pablo. (1931) Córdoba del Tucumán. Prehispana y proto-historico. De la Revista de la Universidad Nacional de Córdoba. Año XVIII N° 7,8,9-10 (Set- Oct, Nov-Dic) Imprenta de la Universidad. Córdoba.

CARBONE, Graciela (Dir.) (2001) El libro de texto en la escuela. Miño y Davila editores. Colección Investigaciones en educación. Buenos Aires.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1971) Identidad étnica, identificación y manipulación. En: *América Indígena*. Instituto Indigenista Interamericano XXXI. Nº 4, México.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2007) Etnicidad y estructura social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. (Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología)

CIICA. (2009) Hijos del Suquía. Los comechingones del Pueblo de La Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy. Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

CIICA. (2012) Aborígenes de Córdoba capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión. Imprentica. Córdoba.

COHEN, Abner. Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En: LLobera, José (comp.) (1979) Antropología Política. Editorial Anagrama. Barcelona.

COMAROFF, Jean y COMAROFF, John. (1992) Ethnography and the Historical Imagination. Boulder: Westview Press.

CONKLIN, Beth. y GRAHAM, Laura. (1995) The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics. En: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 97, No. 4 (Dec., 1995), pp. 695-710. Published by: Blackwell Publishing on behalf of

the American Anthropological AssociationStable URL: http://www.jstor.org/stable/682591

DA MATTA, Roberto. El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. En: Boivin, Rosato, Arribas (comps.) (1998) Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural. Eudeba. Buenos Aires.

DE LA CADENA, Marisol. (2004) Indígenas Mestizos. Raza y Cultura en el Cusco. IEP Ediciones. Lima.

DE SOUZA SANTOS, Boaventura. (2007) Los desafíos de las ciencias sociales hoy. En : http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/boavent/cap%203.pdf

DE SOUZA SANTOS, Boaventura. (2012) ¿Por qué las epistemologias del sur ? Conferencia ofrecida en la Universidad Nacional de Rio Cuarto, Córdoba. En : http://www.youtube.com/watch?v=3a7peos6LP8

ESCOLAR, Diego. (2007). Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina. Prometeo Libros. Buenos Aires.

ESCOLAR, Diego. “Acompañando al pueblo huarpe”: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza. En: GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comps.) (2010) Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. La Crujía. Buenos Aires.

FABIAN, Johannes. (1983) Time and the Other. How anthropology makes its object. Columbia University Press. New York.

FENTON, S. (1999) Ethnicity, Racism, Class and Culture**.** London: Macmillan. Chap. 1: 28-60 “Ethnicity and the Modern World: Historical Trajectories.” (Traducción de la cátedra Sistemas socioculturales de América I Departamento de Ciencias Antropológicas. FFyL. UBA).

GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comps.) (2010) Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. La Crujía. Buenos Aires.

GORDILLO, G. y HIRSCH, S. La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En: GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comps.) (2010) Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. La Crujía. Buenos Aires.

GUBER, Rosana. (1995) Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo. En: Publicar, año 4 n° 5. En: http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1146/1011

GUBER, Rosana. (2004) El salvaje metropolitano. Paidós. Buenos Aires.

HALL, Stuart. (s/f) ¿Quién necesita "identidad"? Introducción. En: http://www.unc.edu/~restrepo/intro-eeccs/quien%20necesita%20identidad-hall.pdf

INGOLD, Tim. (2012) Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de General San Martín el 25 de octubre de 2012 bajo los auspicios de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural, y el Centro de Estudios en Antropología (Instituto de Altos Estudios Sociales). Traducción: Stefania Murall, revisión: Axel Lazzari.

JELIN, Elizabeth. (2002) Los trabajos de la memoria. Siglo XXI Editores, Madrid.

KATZER, Leticia. y SAMPRÓN, Agustin. (2012) El trabajo de campo como proceso. La "etnografía colaborativa" como perspectiva analítica. En: *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*. N° 2. Año 1. Oct. 2011 Marzo 2012. Argentina. ISSN: 1853-6190.

KROPFF, Laura. (2005) Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. En: Pueblos indígenas, estado y democracia. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp. 356. ISBN: 987-1183-14-3

LAGUENS, Andrés. (2008) Tiempos, espacios y gente: reflexiones sobre las Prácticas de la arqueología de Córdoba desde Córdoba, Argentina. En: *ARQUEOWEB.* Revista sobre Arqueología en Internet 10, 2008

LAZZARI, Axel. (2006) Historias y reemergencia de los pueblos indígenas en América Latina. En: Proyecto Explora (Actualizacion curricular para la escuela media). Ministerio de Educacion, Argentina

LAZZARI, Axel. (2007) Ya no más cuerpos muertos: mediación e interrupción en el reconocimiento ranquel. E-misférica Journal of Performance and Politics in the Americas. 4:2. ISSN # 1554-3706. Hemispheric Institute of Performance & Politics. http://hemisphericinstitute.org/journal

LAZZARI, Axel. (2008) La restitución de los restos de Mariano Rosas: re-conocimiento pluralista e identificación fetichista en torno a los ranqueles. *Anuario de Antropología Social*. IDES.

LAZZARI, Axel. (2010a) Autonomy in Apparitions: Phantom Indian, Selves, and Freedom. (On the Rankülche in Argentina) Tesis doctoral Columbia University.

LAZZARI, Axel. Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa. En: GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comps.) (2010b) Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. La Crujía. Buenos Aires.

LOPEZ Y RIVAS, Gilberto. (2005) Acerca de la antropología militante. Ponencia presentada en el coloquio “La Otra Antropología” Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Departamento de Antropología, 21 de septiembre de 2005.
En: http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Antropologia%20militante.pdf

MALLON, Florencia. (1996) Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. Journal of Latin American Anthropology. American Anthropological Association.

MANDRINI, Raúl. (2004) Los pueblos originarios de la Argentina. La visión del otro. Eudeba. Buenos Aires.

MOLINA LUDY, Virginia. La construcción del conocimiento en Antropología. En: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (2007) Etnicidad y estructura social. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana. (Colección Clásicos y Contemporáneos en Antropología)

MOMBELLO, Laura. (2002) Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa. Proyecto Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective. En: http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/claspo/overviews/polsocpuebind.pdf

MONTES, Aníbal. (2008) Indígenas y Conquistadores de Córdoba. Ediciones Isquitipe. Buenos Aires.

NOVARO, Gabriela (2003) "Indios", "Aborígenes" y "Pueblos Originarios". Sobre el cambio de conceptos y la continuidad de las concepciones escolares. En: *Educación, lenguaje y sociedad*. ISSN Vol. 1 N° 1. Diciembre 2003.

PACHECO DE OLIVIERA, Joao (Org.) (2004) A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboracao cultural no Nordeste indígena. Contracapa. Rio de Janeiro.

PACHECO DE OLIVIERA, Joao. (2010) ¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil. En: *Desacatos* N° 33. (Mayo – Agosto)

PAGE, Carlos. (2007) El Pueblo de Indios de La Toma en las inmediaciones de la Córdoba del Tucumán. Un ejemplo de asentamiento periférico. Siglos XVII al XIX. En: *Cuadernos de Historia, Serie Ec. y Soc*. N° 9 CIFFyH- UNC. Córdoba.

PALLADINO, Lucas. (2012) La in-visibilización en disputa. Disyuntivas territoriales e identitarias en el proceso de comunalización de los comechingones del Pueblo de La Toma, Provincia de Córdoba. Ponencia presentada en el XII Coloquio Internacional de Geocrítica. Bogotá, Colombia. En: http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2012/actas/08-L-Palladino.pdf

POLLAK, Michael. (2006) Memoria, olvido, silencio. La producción social e identidades frente a situaciones límite. Ediciones Al Margen. La Plata. (Traducción C. Gebauer, R. Oliveira Rufino, M. Tello; revisión L. Da Silva Catela)

RAMOS, Ana. y DEL RIO, Walter. Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut. En: Briones, Claudia. (2005) Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Antropofagia. Buenos Aires.

RESTREPO, Eduardo. (2004) Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault. Editorial Universidad del Cauca. Colección Jigra de Letras. Colombia.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2010). "Violencia e interculturalidad: Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy". En: *Revista Cultural del Instituto de Culturas Aborígenes Pachamama, Ñuque Mapu, Yvy Pora*. N° 23. Imprentica. Córdoba.

RODRIGUEZ, Mariela. (2010) De la "extinción" a la autoafirmación: Procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (Provincia de Santa Cruz, Argentina). En: http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1

RODRGIGUEZ ISLEÑO, Santiago C. (2013) La civilización extinguida de los Comechingones. Jorge Sarmiento Editor Universitas. Córdoba.

ROMERO, Horacio. (2004) Imaginario y representaciones sociales. Características de las representaciones sociales. Ponencia publicada en CD como trabajo completo en el IV Encuentro Nacional y I Latinoamericano: La Universidad como objeto de investigación realizado en Tucumán en octubre de 2004. En: http://rapes.unsl.edu.ar/Congresos_realizados/Congresos/IV%20Encuentro%20-%20Oct-2004/eje8/053.htm

SERRANO, Antonio. (1945) Los comechingones. Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba.

SIGNORILE, Analia; BENSO, Griselda. (2005) Comechingones y los primeros españoles en Calamuchita. Ediciones del Boulevard. Córdoba.

SORIA, Sofía. (2008) "La 'ideología de la diversidad' en el ámbito educativo: desplazamientos, tensiones y límites del reconocimiento", III Jornadas Experiencias de la Diversidad, Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, Facultad de Humanidades y Arte, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2008 [cd-rom. ISBN: 978-950-673-660-6].

SORIA, Sofía. (2009) Discursos sobre 'indios' en la escuela: un caso de investigación para la intervención", en *Praxis Educativa*, Año XIII, N° 13, marzo 2009, pp. 106-115. ISSN: 0328-9702 Instituto de Ciencias de la Educación para la Investigación Interdisciplinaria, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, La Pampa, Argentina

SORIA, Sofía. (2010) "Interculturalidad y educación en Argentina: los alcances del 'reconocimiento'", en *Andamios*, N° 13, abril 2010, pp. 167-184. ISSN: 1870-0063. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de la ciudad de México, México.

SORIA, Sofía. (2012) "Diferencia cultural, tiempo y espacio: notas de y para una investigación en torno a la alteridad indígena", en *Identidades*, N° 2, Año 2, junio 2012, pp. 01-23. ISSN 2250-5369. Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Comodoro Rivadavia, Argentina

SPEEDING, Alison. (1996) Mestizaje: ilusiones y realidades. Serie Seminarios sobre la realidad social boliviana. La Paz. MUSEF.

STAGNARO, Marianela. (2009) Política y Movimiento indígena en Córdoba. Imaginarios, comunidades e instituciones en la (re)emergencia indígena local. Ponencia presentada en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Instituto de Altos Estudios Sociales. UNSAM. Buenos Aires

STAGNARO, Marianela (2011) "Representaciones escolares de "lo comechingón" en Córdoba". En: *Revista del Museo de Antropología* 4: 227-234, 2011 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico) FFYH - UNC
http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index

STAGNARO, Marianela. Si no te veo… ¿es porque miro para otro lado? El imaginario social cordobés respecto a los Comechingones: Analizando las representaciones escolares. En: Zayat, Pol. (2012) Veo, veo… ¿Qué ves? Imprentica. Córdoba.

TELL, Sonia. (2010) Expansión urbana sobre tierras indígenas. El pueblo de La Toma en la Real Audiencia de Buenos Aires. En: Mundo Agrario, vol. 10, nº 20, primer semestre de 2010. Centro de Estudios Histórico Rurales. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

TELL, Sonia; CASTRO OLAÑETA, Isabel. (2011) El registro y la historia de los pueblos de indios de Córdoba entre los siglos XVI y XIX. En: Revista del Museo de Antropología 4: 235-248, 2011 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico) http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba

TEOBALDO, Mirta y NICOLETTI, María Andrea. (2007) Representaciones sobre la Patagonia y sus habitantes originarios en los textos escolares. 1886-1940. En: http://ojs.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol/article/viewFile/724/652

TURNER, Victor (1987). “The Anthropology of Perfomance”, En Victor Turner (comp.), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, New York. En: http://erikapaterson08.pbworks.com/f/Antrophology%20of%20performance(2).pdf

ZABALA, Mariela. (2010) Etnografía Argentina: la cátedra libre de Monseñor Pablo Cabrera (1925). En: *Revista del Museo de Antropología* 3: 205-210, 2010 / ISSN 1852-060X (impreso) / ISSN 1852-4826 (electrónico) Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba - Argentina

ZABALA, Mariela (2012) Las verdades etnológicas de Monseñor Pablo Cabrera. Una etnografía de archivos en la ciudad de Córdoba. Antropofagia. Buenos Aires. Argentina

ZEMELMAN, Hugo. (2005) “Pensar teórico y pensar epistémico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas”. En: *Voluntad de conocer*. Barcelona Anthropos. IPECAL. 2005. pp. 63-79. Publicado en línea en: http://ipecal.net/publicaciones.html.

Fuentes primarias:

Documentos:

Constitución de la Nación Argentina sancionada en 1853 con sus respectivas reformas.

Cuadernos para el aula. Ciencias sociales 4. 2° ciclo EGB Nivel primario. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. 2007.

Diseño curricular de educación primaria. Documento de trabajo 2010-2011. Ministerio de educación de la Provincia de Córdoba.

Ley 23.302 Sobre Política Indígena y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes. http://www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site

Ley 26.206 Ley de Educación Nacional http://www.me.gov.ar/doc_pdf/ley_de_educ_nac.pdf

Ley de Educación Provincial N° 8113.

Ley de Educación Provincial N° 9870.

Manuales escolares:

Kapelusz (2007)- Ciencias sociales- Córdoba (Programa Kapelusz Buena Base. Educación Primaria); Kapelusz (2001)- Equipo K Ciencias Sociales y formación ética y ciudadana;

Estrada (1998) Ciencias Sociales 5 año EGB;

Estrada (1987) Suplemento para la Provincia de Córdoba;

Estrada (1978) Manual Estrada 4 Grado;

Activa (2000) Ciencias sociales y formación ética y ciudadana. Córdoba;

Activa (1999) Ciencias sociales y formación ética y ciudadana 5 EGB;

Santillana (2005) Mi manual 5° Ciencias sociales, Lengua, Ciencias naturales, Matemática, Informática; Santillana (2002) Ciencias Sociales 5;

Santillana (1999) Ciencias Sociales 5 EGB;

Santillana (1997) Manual 4 EGB segundo ciclo;

Génesis (1990) Ciencias Sociales y naturales Córdoba 4 grado.

Núcleos de aprendizajes prioritarios (NAP) 2° ciclo EGB / Nivel primario. 4° 5° y 6° grado. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología. 2005.

Producciones escritas presentadas como trabajo final para el Curso de Formación Docente: “Presencia de la Comunidad Comechingona del Pueblo de la Toma”, dictado en octubre de 2008 y mayo y octubre de 2009, organizado por el Instituto de Culturas Aborígenes, la Comunidad Aborigen Comechingona del Pueblo de la Toma y la Subsecretaria de igualdad y calidad educativa del Ministerio de Educación de la Provincia de Córdoba

Propuesta Curricular Nivel Primario. 1° y 2° ciclo EGB Primera versión, Material para la discusión. Ministerio de Educación y Cultura, Gobierno de la Provincia de Córdoba. 1997.

Resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004. Fuente: INDEC. Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005- Complementaria del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001. http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp

Periódicos:

La Voz del interior. 19 de abril de 2008.

La Voz del interior. 19 de abril de 2007.

La Voz del interior. 12 de octubre de 2007.

La Voz del interior. 18 de abril de 2008.

La Voz del interior. 22 de agosto de 2008.

Páginas de internet:

http://argentina.indymedia.org/news/2010/01/717116.php

http://comechingonesdelpueblodelatoma.blogspot.com/

http://malonvive.wordpress.com/acercadelmalon/

http://mundoaborigencordoba.blogspot.com/

http://www.ceapi.org.ar/

http://www.ica.org.ar

http://www.museomacathenen.com.ar/

http://www.sanmarcosaloja.com/spanish/sanmarcos.html

http://www.electrumluzyfuerza.com.ar/contenidos.asp?CO_CODIGO=424

http://www.cordoba.gov.ar/cordobaciudad/principal2/default.asp?ir=8_2

http://www.cba.gov.ar/provincia/historia/

http://www.adecirverdad.com/los-indios-del-pueblito-no-eran-comechingones

http://www.cultura.cba.gov.ar/detalle.php?id=55

http://www.josemanueldelasota.com.ar/blog/2011/07/de-la-sota-con-los-pueblos-originarios/